Humanisme GUS DUR

PERGUMULAN
ISLAM DAN KEMANUSIAAN

Syaiful Arif

Kata Pengantar: **H. As'ad Said Ali**

AM
AR-RUZZ MEDIA

The WAHID Institute

Seeding Plural and Peaceful Islam

WAHID FOUNDATION

SEEDING PEACEFUL ISLAM

Humanisme
GUS DUR

Humanisme GUS DUR

PERGUMULAN
ISLAM DAN KEMANUSIAAN

Syaiful Arif
Kata Pengantar: **H. As'ad Said Ali**

AR-RUZZMEDIA

HUMANISME GUS DUR:
Pergumulan Islam dan Kemanusiaan

Syaiful Arif

Editor: Rose KR
Proofreader: Nur Hidayah
Desain Cover: Antok
Desain Isi: Maarif

Penerbit:
AR-RUZZ MEDIA
Jl. Anggrek 126 Sambilegi, Maguwoharjo,
Depok, Sleman, Yogyakarta 55282
Telp./Fax.: (0274) 488132
E-mail: arruzzwacana@yahoo.com

ISBN: 978-602-7874-61-9
Cetakan I, 2013

Didistribusikan oleh:
AR-RUZZ MEDIA
Telp./Fax.: (0274) 4332044
E-mail: arruzzwacana@yahoo.com

Perwakilan:
Jakarta: Telp./Fax.: (021) 7816218
Malang: Telp./Fax.: (021) 560988

Perpustakaan Nasional: Katalog Dalam Terbitan (KDT)
Arif, Syaiful
Humanisme Gus Dur: Pergumulan Islam dan Kemanusiaan/Syaiful Arif-Yogyakarta:
Ar-Ruzz Media, 2013
342 hlm, 14,8 X 21 cm
ISBN: 978-602-7874-61-9
1. Sosial-Politik
I. Judul II. Syaiful Arif

Pengantar Penerbit

"The whole purpose of religion is to facilitate love and compassion, patience, tolerance, humility, and forgiveness."

(Dalai Lama)

Dalam narasi sejarah peradaban manusia, wajah agama sering kali menampakkan roman yang tidak ramah. Tidak dapat dimungkiri, banyak konflik terjadi karena gesekan dan benturan antar-agama. Tidak terhitung pula korban manusia yang jadi tumbal atasnya. Jika sudah begini, muncul pertanyaan benarkah agama mengajarkan kebaikan untuk manusia? Terkhusus dalam agama Islam, Nabi Muhammad Saw. mendakwahkan Islam sebagai *rahmatan li al-'alamin*, Islam hadir dalam kehidupan pembawa kedamaian dan kasih sayang bagi manusia dan alam. Namun, jika umat Islam tampil dengan mengangkat pedang, menyimpan bom di dalam tas, atau mencurigai bahkan mengusir tetangga, benarkah ada kedamaian dan kasih sayang di dalamnya? Barangkali logika pertanyaan tersebut tidak dapat diterima oleh sebagian kalangan. Akan tetapi, setiap manusia

berhak untuk mengajukan pertanyaan, dan pertanyaan semacam itu boleh jadi tidak terhindarkan.

Dari perspektif korban konflik kekerasan yang dipicu masalah keagamaan, bagaimana psikologi anak yang kehilangan orangtuanya? Bagaimana psikologi orangtua yang kehilangan anaknya? Bagaimana perkembangan anak yang mengalami pengusiran dari tempat tinggalnya? Bagaimana perkembangan anak yang mengalami tindak kekerasan? Pada kenyataannya, manusia adalah pribadi yang berpikir dan bertindak berdasarkan referensi pengetahuan dan pengalaman. Apabila seorang anak pada masa kecil punya pengalaman buruk berkaitan dengan suatu agama, bagaimanakah ketika dewasa? Tidak menutup kemungkinan individu tersebut menyimpan luka mendalam dan cara pandang yang buruk terhadap suatu agama. Demikianlah, konflik kekerasan akan menjadi lingkaran setan yang tanpa ujung pangkal, turun-temurun dari generasi ke generasi.

Lingkaran setan konflik kekerasan berlatar belakang agama tidak akan terburai putus jika agama masih menjadi realitas langit yang tidak membumi. Maka, perlu kebijakan dan kearifan untuk mengimplementasikan ayat-ayat dalam Kitab Suci demi kemaslahatan umat tanpa mengurangi esensi dari keimanan. Dan Abdurrahman Wahid, yang akrab disebut Gus Dur, telah melakukan hal itu, yakni menempatkan agama sebagai realitas sosial dalam tataran praksis kehidupan sehari-hari, baik tataran individu, masyarakat, maupun bangsa dan negara. Selamat membaca.

Yogyakarta, Agustus 2013

Redaksi

Untuk istriku tersayang,
Yang menjaga dan merawat penuh kasih,
Ria Rahmah

غمر
Kamal

Pengantar Penulis

Buku ini berangkat dari kegelisahan pasca-Gus Dur wafat. Kegelisahan akan pengembangan pemikiran Gus Dur, ketika pemikirnya telah mendirikan "republik bumi di surga". Berangkat dari gelisah ini, penulis bersama Jaringan GusDurian Jakarta mengadakan Kursus Pemikiran Gus Dur. Maka, buku ini merupakan elaborasi tingkat lanjut dari materi-materi yang penulis sampaikan di kursus tersebut. Kursus itu sendiri merupakan langkah penulis dan teman-teman untuk mengakademikkan pemikiran Gus Dur, sebab hingga saat ini pemikiran intelektual Islam kesohor ini belum masuk di dalam dunia akademik, baik menjelma menjadi Universitas Abdurrahman Wahid tersendiri ataupun menjadi mata kuliah khusus.

Sebagai santri dan pengagum abadi, penulis memang menyedekahkan hidup untuk mendalami dan mengembangkan pemikiran Gus Dur. Setelah merampungkan buku ini, penulis sedang menerjemahkan makalah-makalah English Gus Dur yang merupakan materi presentasi seminar di luar negeri. Setelah itu, penulis akan menulis buku pemikiran Islam Gus Dur berdasarkan teks-teks makalah panjang English tersebut yang merupakan dasar intelektualisme Islam

awal beliau. Intinya, banyak kerja pemikiran yang akan mengisi sepanjang jalan hidup ini, dan semuanya berporos pada sebuah nama indah: Abdurrahman Wahid! Penulis ingin mentransformasikan Indonesia melalui transformasi Gus Dur.

Untuk semua karya dan napas hidup, penulis haturkan terima kasih kepada orang-orang bijak; H. As'ad Said Ali, orangtua, guru, dan pemimpin yang memberikan kasih sayang tanpa pikir panjang; Prof. Dr. Abdurrahman Mas'ud yang selalu membuka kesempatan struktural di dalam Kementerian Agama. Di dalam kerja-kerja riset beliau, penulis menemukan Islam sebagai kategori strategis yang akan menjadi jalan penulis.

Demikian pula para guru dan teman, Leo Katarsis, H. Muhammad Mustofa, Robertus Robert, Anita Wahid, Alissa Wahid, Dr. Rumadi, Ali Mustofa Asrori, A. Khoirul Anam, Mustiko Dwipoyono, Syaifullah Amin, Mahbib Khoiron, Muhammad Yunus, Muhammad Idris Mas'udi, Jamal Mohammad, Dinno Brasco, Ardian Aswaja; segenap karib di Pesantren Ciganjur, Pusat Studi dan Pengembangan Pesantren, NU Online, Pojok Gus Dur, dan tempat bekerja penulis saat ini: The WAHID Institute.

Tidak lupa orangtua tercinta; H. Karmono dan Hj. Sri Mulyati, Bapak Zainuddin dan Ibu Sumiati, serta tentu saja istri tercinta yang sabar, setia, dan selalu mendukung penulis: Ria Rahmah. Tanpa masukan-masukan bijaknya, penulis tak akan sekuat karang dan seteguh gunung.

Akhirnya, untuk GusDurian se-Indonesia, semoga karya ini bisa menginspirasi pendalaman yang lebih mendalam akan pemikiran Gus Dur.

Bekasi, 10 April 2013

Syaiful Arif

Pengantar Ahli

Konstruksi Pemikiran Gus Dur

As'ad Said Ali

Buku yang hadir di hadapan pembaca ini adalah buku karya Syaiful Arif, alumni Pesantren Ciganjur asuhan KH Abdurrahman Wahid (Gus Dur). Sebelumnya, ia telah menulis buku, *Gus Dur dan Ilmu Sosial Transformatif* (2009), sebuah telaah ilmu-ilmu sosial atas pemikiran Gus Dur.

Di dalam buku ini, Arif menemukan prinsip dasar dari pemikiran Gus Dur, yakni humanisme Islam. Prinsip ini ia temukan setelah bergelut dengan teks-teks Gus Dur, khususnya teks awal di dekade 1980. Setelah digeluti, ternyata segenap pemikiran Gus Dur, sejak pribumisasi Islam, Islam sebagai etika sosial, hubungan Islam dan negara, hubungan antar-agama, demokrasi, kebudayaan, hingga pemikiran ke-NU-an, memuat kepedulian yang mendalam atas kemanusiaan. Kepedulian ini tidak mengherankan mengingat pijakan Gus Dur yang berangkat dari tradisi *maqashid al-syar'i*.

http://pustaka-indo.blogspot.com

Prinsip humanisme Islam ini memang terkait dengan kultur Gus Dur itu sendiri, yakni Nahdlatul Ulama (NU). Di dalam kultur ini terdapat ikatan kuat antara Islam dan kebangsaan yang awalnya digagas oleh Kiai Wahab Hasbullah dan Kiai Mas Mansur (yang kemudian bergabung dengan Muhammadiyah) melalui Nahdlatul Wathon. Komunitas yang menjadi cikal-bakal NU ini merupakan "kursus kebangsaan" yang memiliki peserta 60 orang dan berjalan setidaknya hingga tujuh angkatan.

Gus Dur mengikuti tradisi ini, yakni kebangsaan perspektif Islam. Kebangsaan ini tidak merujuk pada hubungan darah, suku, dan kesamaan agama, tetapi berbasis kesamaan misi, visi, nilai, dan perasaan senasib sepenanggungan seperti digagas Ernest Renan. Inilah kebangsaan Islam yang akhirnya menjadi kultur Indonesia. Kultur ini merujuk pada penghargaan atas multikulturalisme atau pluralitas (*ta'adudiyah*). Jadi, pluralitas sudah *inheren* di Indonesia yang tidak terjadi di Arab, sebab negeri ini memuat satu bangsa, suku, dan agama. Meski di dalam teori terdapat pembedaan antara Arab dan '*ajam*, kenyataannya hanya ada satu bangsa, satu suku, dan satu agama sehingga mereka tidak mempunyai pengalaman *ta'adudiyah* di dalam sehari-hari.

Dalam kaitan ini, Kiai Wahab Hasbullah telah meneruskan ajaran Walisongo yang menghargai pluralitas. Maka, dakwah selalu berbasis pada penghargaan atas kultur setempat. Bukan larut di dalam kultur, melainkan kultur tersebut diadopsi sebagai "wadah" yang memuat substansi '*aqidah* dan *syari'ah Islamiyah.* Hal ini selaras dengan tradisi fiqih yang menciptakan pemilahan antara *fiqh al-hukm* dan *fiqh al-da'wah*. Jadi, hukumnya tidak berubah, meski di dalam pelaksanaan terdapat kelenturan sesuai dengan kebijaksanaan setempat sehingga tidak terjadi benturan budaya. Inilah yang mendasari Islam kebangsaan yang kemudian dikembangkan oleh Gus Dur.

http://pustaka-indo.blogspot.com

Pada titik ini, para wali sebenarnya merujuk pada zaman awal Islam khususnya masa Abbasiyah ketika Islam bertemu dengan budaya Yunani Kuno. Pertemuan ini kemudian melahirkan penerjemahan karya para filsuf Yunani dan akhirnya membentuk keilmuan yang menjadi basis peradaban modern. Dari sini lahir penalaran *burhani* (*'aqliyyah*), *irfani* (spiritualitas), dan *bayani* (*naqliyyah*). *Nash* bisa dipahami oleh akal, tetapi akal tidak bisa melampaui *nash*. Cara berpikir religius-nasionalis seperti inilah yang menjadi cara berpikir orang Indonesia.

Gus Dur mengikuti cara berpikir seperti ini. Pada satu sisi, ilmu empirik digunakan untuk membaca situasi, di sisi lain situasi juga dibaca oleh pengetahuan *bayani* tersebut. Antara wahyu, spiritualitas, dan rasionalitas menjadi saling mendukung dan melengkapi. Konstruksi pemikiran ini yang menjadi landasan berpikir Gus Dur. Maka, ketika ia menggagas *pribumisasi Islam*, ia berpijak pada kultur sebagai spiritualitas bangsa, yang di satu sisi tidak bertentangan dengan *syara'*, dan di sisi lain kontekstual dengan kebutuhan empirik masyarakat.

Dengan kerangka berpikir seperti ini kita bisa memahami karya saudara Arif ini. Berdasarkan penelitian yang dilakukan, ia menemukan konstruksi pemikiran Gus Dur yang terbangun berdasarkan tiga nilai; *universalisme Islam, kosmopolitanisme Islam*, dan *pribumisasi Islam. Universalisme Islam* adalah nilai-nilai kemanusiaan di dalam Islam. Ia bersifat universal karena ditetapkan sebagai tujuan utama syariat (*maqashid al-syar'i*). Nilai kemanusiaan itu terdapat di dalam perlindungan atas lima hak dasar manusia (*kulliyat al-khams*) meliputi perlindungan atas hidup, hak beragama, hak berpikir, hak kepemilikan, dan hak berkeluarga. Begitu pentingnya ajaran ini sehingga Gus Dur menyebutnya sebagai nilai yang universal di dalam Islam.

http://pustaka-indo.blogspot.com

Sementara itu, *kosmopolitanisme peradaban Islam* adalah keterbukaan Islam terhadap kebenaran dan peradaban lain, sejak filsafat Yunani Kuno hingga pemikiran Eropa modern. Pada titik ini, *kosmopolitanisme Islam* merupakan pra-syarat bagi terwujudnya *universalisme Islam.* Hal ini masuk akal sebab perjuangan penegakan hak-hak dasar manusia di zaman modern membutuhkan alat-alat kemodernan, baik alat pengetahuan maupun alat sosial-politik. Sifat kosmopolitan dari Islam ini membuat Islam bisa duduk setara dengan rasionalitas Barat, meskipun melalui titik pijak yang berbeda. Sebab, kemodernan Islam dalam kerangka Gus Dur tidak dilakukan dalam rangka pembaratan (*Westernisasi*), tetapi universalisasi Islam.

Dalam pertemuan Islam dan kosmopolitanisme Barat ini, lahir gagasan Gus Dur tentang pandangan-dunia (*Weltanschauung*) Islam yang dibangun oleh tiga nilai; *syura* (demokrasi), '*adalah* (keadilan), dan *musawah* (persamaan). Ketiga nilai ini secara intrinsik merupakan tradisi Islam dan juga Barat. Maka, tradisi *syura* bertemu dengan ide demokrasi, '*adalah* bertemu dengan gagasan keadilan sosial, dan *musawah* bertemu dengan prinsip persamaan di depan hukum. Berpijak pada *universalisme Islam* maka ketiga nilai *Weltanschauung* Islam di atas diperjuangkan dalam kerangka perwujudan kemaslahatan manusia. Dengan cara ini Gus Dur kemudian menetapkan kaidah *tasharruf al-imam ala al-ra'iyyah manuthun bi al-mashlahah* (kebijakan seorang pemimpin tergantung pada kemaslahatan rakyat) sebagai prinsip operasionalnya. Artinya, tolok ukur dari demokrasi, keadilan, dan persamaan adalah kemaslahatan rakyat sebagai legitimasi bagi kepemimpinan politik.

Jika kedua nilai di atas sama-sama bersifat global sebab makna *universe* (universalisme Islam) dan *cosmos* (kosmopolitanisme Barat) adalah semesta. Maka, *pribumisasi Islam* terkait dengan lokalitas. Di buku ini, penulis memahami *pribumisasi Islam* dalam dua konteks.

http://pustaka-indo.blogspot.com

Pertama, manifestasi ajaran Islam melalui kultur lokal. Dalam konteks ini, ajaran Islam yang universal didakwahkan dengan meminjam bentuk budaya lokal pra-Islam. Contoh yang terkenal untuk hal ini adalah arsitektur Masjid Demak yang meminjam bentuk atap *Meru* dari tradisi Kapitayan. Oleh Sunan Kalijaga, tiga atap *Meru* ini dimaknai secara Islam menjadi tahapan *iman* (akidah), *Islam* (syariat), dan *ihsan* (tasawuf). Melalui cara ini, *pribumisasi Islam* bukanlah jawanisasi atau sinkretisme sebab yang terjadi hanyalah peminjaman bentuk budaya sebagai wahana dakwah.

Kedua, kontekstualisasi Islam. Dalam konteks ini *pribumisasi Islam* merupakan upaya Gus Dur dan para ulama NU untuk mengakomodasi kebutuhan realitas dengan memanfaatkan "prosedur keilmuan" yang disediakan oleh *nash* dan *fiqh*. Pada titik ini terjadi pengembangan aplikasi *nash* akibat perkembangan konteks realitas. Misalnya, atas ayat 34 Surah Al-Nisâ' (4) yang menetapkan prinsip *al-Rijalu qawwamuna ala al-nisa*' yang menjadi dasar atas pelarangan kepemimpinan perempuan, Gus Dur mengembangkan penafsiran berbeda. Menurutnya, pelarangan tersebut sah karena mengacu pada tradisi kepemimpinan era Nabi dan sahabat yang tunggal. Artinya, khalifah atau imam memimpin secara personal dengan tugas yang hanya bisa dilakukan oleh kaum pria, seperti memimpin perang, melerai pertikaian, dan sebagainya. Dengan lahirnya kepemimpinan modern yang berbasis sistem, kepemimpinan tidak lagi personal, tetapi kolektif. Jadi, seorang perempuan bisa menjadi presiden karena ia ditopang oleh lembaga politik lain, seperti legislatif, yudikatif, dan eksekutif. Dengan cara ini, pengembangan penafsiran dilakukan tanpa mengubah kenentuan *nash*, sebab di dalam hal-hal keagamaan, rumah tangga dan masyarakat secara umum, kaum pria memegang tanggung jawab utama.

http://pustaka-indo.blogspot.com

Dengan adanya proses *pribumisasi Islam*, *universalisme Islam* di atas kemudian dilokalkan dalam konteks realitas keindonesiaan. Demikian pula *kosmopolitanisme Islam*, sebab setiap upaya memodernkan masyarakat tentu harus berpijak pada nilai-nilai kultural dari masyarakat setempat sehingga pembaruan yang dilakukan tidak tercerabut dari akar tradisi.

Inilah yang disebut sebagai konstruksi pemikiran Gus Dur itu, yakni proses saling menopang dan melengkapi, antara *universalisme Islam, kosmopolitanisme Islam*, dan *pribumisasi Islam*. Pada titik ini, kultur sebagai spiritualitas bangsa bergandengan dengan *maqashid al-syar'i*, sebab *maqashid al-syar'i* menjadi nilai universal justru ketika melebur dengan budaya lokal. Hal serupa dengan signifikansi kosmopolitanisme, sebab segenap perjuangan Gus Dur yang berpijak pada *universalisme Islam* diarahkan demi tegaknya demokrasi, keadilan, dan persamaan hukum. Dalam konteks ini, pendekatan *bayani* (*nash*) bertemu dengan pendekatan empirik yang sifatnya modern kosmopolitan.

Dari sinilah Gus Dur melihat bahwa demokrasi berasal dari pemikiran kosmopolitan. Tetapi, kosmopolitanisme ini tidak boleh semata-mata berasal dari budaya Barat yang murni rasional, tetapi harus pula merujuk pada tata nilai Islam dan tata nilai budaya. Maka, demokrasi bagi Gus Dur dipahami sebagai suatu proses yang belum selesai. Bisa dikatakan selesai atau konstruksinya sudah lengkap jika demokrasi di Indonesia ini merujuk pada tiga hal tadi; *universalisme Islam*, budaya nasional, dan bersama-sama menyaring kosmopolitanisme atau rasionalisme Barat. Dengan cara ini, semua pemikiran Gus Dur memiliki nuansa tersendiri yang berbeda dengan para pemikir Barat dan Timur Tengah.

Sayangnya, banyak orang memahami pemikiran Gus Dur dari sudut pandang Barat. Hal ini tidak valid, sebab ia hanya mengambil

http://pustaka-indo.blogspot.com

sisi rasionalitasnya saja. Misalnya, ketika Gus Dur pergi ke makam untuk berziarah, hal ini tentu bukan sesuatu yang rasional karena Gus Dur sedang mencari pengalaman spiritual sekaligus pengalaman budaya. Pada titik tertentu, hal ini dilakukan bahkan untuk menyaring rasionalitas. Lebih salah lagi kalau mengatakan bahwa Gus Dur merupakan penganut liberalisme. Karena liberalisme yang memiliki ciri seperti individulisme, kekuasaan adalah sentral, rasionalitas murni, materialisme, dan humanisme Barat, tentu tidak sesuai dengan konstruksi pemikiran Gus Dur di atas.

Dalam kaitan ini, tepat jika Arif menyebut humanisme Gus Dur sebagai *humanisme Islam komunitarian*, yakni prinsip kemanusiaan yang dilandasi oleh nilai-nilai Islam dan berujung pada perwujudan masyarakat yang adil. Pada titik ini, terdapat beberapa catatan. Pertama, dengan menyebut Gus Dur sebagai humanis, buku ini telah menempatkan Gus Dur sebagai penjunjung tinggi nilai-nilai universal Islam yang terdapat di dalam *maqashid al-syar'i*. Kedua, dengan demikian humanisme Gus Dur bukan humanisme Barat sekuler yang lahir dari kritik atas hegemoni agama, melainkan lahir dari pemuliaan Islam atas manusia. Ketiga, dengan menempatkan Gus Dur sebagai penjunjung tinggi prinsip humanistik dalam *maqashid al-syar'i*, buku ini telah menempatkan pemikiran Gus Dur di dalam konteks tradisinya, yakni tradisi NU. Oleh karenanya, penempatan Gus Dur sebagai seorang humanis justru menguatkan posisinya sebagai Muslim NU yang dekat dengan tradisi *maqashid al-syar'i*. Keempat, humanisme Islam ini bersifat komunitarian, bukan liberal individual. Hal ini bisa dipahami dalam konteks peran Gus Dur sebagai pemimpin organisasi Islam yang memperjuangkan nasib warga NU. Maka, yang dibela Gus Dur bukan kemanusiaan individualis, melainkan pembentukan struktur masyarakat yang adil.

http://pustaka-indo.blogspot.com

Sifat humanisme Gus Dur yang seperti ini merujuk pada prinsip bahwa kebijakan politik suatu negara tergantung pada kepentingan nasional. Artinya, karena kepentingan suatu negara dan negara lain berbeda, terdapat kepentingan yang sama dan tentu pula kepentingan yang berbeda. Kepentingan yang sama adalah universalisme kemanusiaan, sementara yang berbeda adalah nuansa di masing-masing negara. Jadi, setiap negara memiliki perbedaan karena lokalitasnya, namun dipersatukan dengan universalisme dan kosmopolitanisme. Oleh karena itu, perlu adanya *ukhuwah Islamiyah, ukhuwah wathaniyah*, dan *ukhuwah insaniyah*. Dengan demikian, bisa dipahami bahwa humanisme Gus Dur adalah humanisme religius, yang membumi sekaligus kosmopolitan.

Relevansi Kebangsaan

Buku karya saudara Arif ini, dan pemikiran Gus Dur secara umum memiliki relevensi mendasar bagi kehidupan NU dan bangsa. Dalam kaitannya dengan peran kebangsaan NU, Gus Dur sendiri menyatakan bahwa NU memiliki dua modal besar bagi kiprah kebangsaan. Pertama, kekayaan tradisi. Kedua, keragaman pengalaman politik.

Apa yang disebut kekayaan tradisi adalah kultur NU yang menjulur hingga ke tradisi Islam di Nusantara. Tradisi ini terdapat di pesantren yang dibentuk oleh pribumisasi Islam selama berabad-abad oleh Walisongo. Dengan kultur Islam Nusantara ini, NU memiliki akar budaya yang kuat yang menjaga nilai-nilai keislaman dan kenusantaraan secara umum. Kebesaran NU secara kuantitas (pengikut) dan kualitas budaya dibentuk oleh kemengakarannya dengan tradisi Islam Nusantara tersebut.

Sementara itu, keragaman pengalaman politik, merujuk pada dua pengalaman politik NU. Pertama, politik praktis sejak Orde Lama

http://pustaka-indo.blogspot.com

hingga Orde Reformasi ini. Kedua, politik kenegaraan. Di dalam politik kenegaraan ini, NU telah memerankan peran signifikan di dalam pembentukan negara-bangsa modern. Diawali dengan penetapan wilayah Nusantara (Hindia-Belanda) sebagai *dar al-Islam* (negeri Islam) pada Muktamar ke-11 NU (1936) di Banjarmasin, organisasi ini telah membentuk nasionalisme Islam (*Islamic nationhood*). Hal ini terjadi karena status "negeri Islam" telah menetapkan wilayah Nusantara sebagai bagian dari kebangsaan Islam meskipun tidak dalam rangka negara Islam. Dengan status "negeri Islam" ini, Indonesia wajib dibela dari serangan Kolonial seperti kumandang Resolusi Jihad Kiai Hasyim Asy'ari pada Oktober 1945.

Pembentukan nasionalisme dilanjutkan dengan keaktifan pemimpin NU di PPKI dalam rangka pembentukan dasar negara dan konstitusi. NU adalah gerakan Islam yang sepakat dengan Pancasila sebagai "jalan tengah" antara sekularisasi dan teokrasi. Sila Ketuhanan Yang Maha Esa menyiratkan tegaknya prinsip tauhid meskipun tidak di dalam bangunan negara Islam.

Wujud komitmen keislaman ini kemudian dilegalkan dengan pendaulatan pemerintah RI sebagai *waliy al-amri al-dharuri bi al-syaukah*. Dengan status ini, Pemerintah RI memiliki wewenang untuk menerapkan syariat Islam. Puncak peran kebangsaan NU ini dilakukan pada Munas Alim Ulama tahun 1983 di Situbondo yang menerima Pancasila sebagai asas konstitusional bernegara. Penerimaan ini ditetapkan karena Pancasila bukan agama dan tidak akan mengganti peran Islam sebagai akidah umat.

Merujuk pada sifat kebangsaan Islam di atas dan tesis humanisme Islam di buku ini, peran kebangsaan Islam yang dilakukan NU memang merujuk pada perjuangan kemanusiaan berbasis nilai Islam. Hal ini bisa dipahami karena kebangsaan yang diperjuangkan NU bukan dalam rangka kesamaan etnis, melainkan kesamaan nasib

http://pustaka-indo.blogspot.com

sepenanggungan. Maka, nasionalisme NU merupakan nasionalisme yang mengakar pada cita-cita kesejahteraan rakyat seperti kaidah *tasharruf al-imam 'ala al-ra'iyyah manuthun bi al-mashlahah* di atas. Prinsip kemaslahatan rakyat inilah yang merupakan ejawantah dari humanisme Islam Gus Dur yang digagas oleh buku ini.

Oleh karena itu, saya menyambut baik penerbitan buku ini. Perhatian penulis yang menciptakan kesinambungan antara teks pemikiran Gus Dur di awal dekade 1980 hingga menjelang wafat, telah membentuk kesinambungan pemikiran dari tokoh yang menjadi rahim intelektualitas NU ini. Dengan mengupayakan kesinambungan ini, pemikiran Gus Dur tidak hanya dipahami terpisah dan bercerai-berai, tetapi secara utuh hingga menyentuh dasar keprihatinan yang mendalam, yakni perbaikan nasib masyarakat kita.

Jakarta, 22 Maret 2013

H. As'ad Said Ali
Wakil Ketua Umum PBNU

Daftar Isi

Pengantar Penerbit **5**
Pengantar Penulis **9**
Pengantar Ahli: Konstruksi Pemikiran Gus Dur **11**
Daftar Isi **21**

Pendahuluan **23**

Bab I **Humanisme** **39**
Humanisme Islam 55

Bab II **Jalinan Struktural Pemikiran** **59**
Prinsip Pemikiran 61
Jalinan Struktural 69

Bab III **Pribumisasi Islam** **85**
Agama dan Budaya 100
Jalinan Pemikiran 109

Bab IV **Islam sebagai Etika Sosial** **115**
Rukun Sosial 118
Islam dan Pembebasan 123
Jalinan Pemikiran 147

http://pustaka-indo.blogspot

http://pustaka-indo.blogspot.com

Bab V Negara Kesejahteraan Islam 151
Tujuan dan Metode 157
Negara Pancasila 170
Jalinan Pemikiran 177

Bab VI Demokrasi sebagai Proses 183
Konstitusi Kritis 189
Islam dan Demokrasi 196
Jalinan Pemikiran 200

Bab VII Kehidupan Sosial Manusiawi 203
Human Social Life 219
Debirokratisasi 237
Jalinan Pemikiran 246

Bab VIII Peran Kebangsaan NU 251
Kepemimpinan NU 259
Jalinan Pemikiran 272

Bab IX Humanisme Gus Dur 279
Kesatuan Islam 298
Dehumanisasi Islam 314

Penutup 321

Daftar Pustaka 329
Indeks 335
Biodata Penulis 341

http://pustaka-indo.blogspot

Pendahuluan

Pada awalnya adalah "Kursus Pemikiran Gus Dur". Kursus yang penulis adakan sebagai bagian dari Kelas Pemikiran Gus Dur, Jaringan GusDurian ini ternyata membuahkan berkah mendalam. Tentu, karena kursus tersebut telah menyediakan "samudera penyelaman" yang lebih dalam atas pemikiran yang termulia, KH Abdurrahman Wahid (Gus Dur) (1940-2009).

Begitulah. Sejak *mesantren* di Pesantren (Mahasiswa) Ciganjur asuhan beliau selama tujuh tahun (2003-2010), penulis telah "cinta mati" dengan pemikiran tokoh besar ini. *Ya*, sejak saat itu, penulis berketetapan hati untuk memberikan separo hidup penulis untuk pemikiran yang begitu mendalam, mencerahkan, dan menggerakkan tersebut. Pemikiran Gus Dur tidak hanya menyediakan rumus-rumus teoretis bagi suatu intelektualisme. Akan tetapi juga, menetapkan

http://pustaka-indo.blogspot.com

"garis-garis kebijaksanaan" bagi kehidupan seorang santri yang ingin "menatap tegak" di hadapan deru modernitas yang tak jarang melibas "ruang hening" kemanusiaan. Bahkan secara psikologis, tulisan-tulisan Gus Dur memiliki "efek sufistik" yang meneguhkan hati. Seperti yang sering penulis sampaikan pada teman, "Membaca tulisan Gus Dur, kita bisa menemukan tasawuf di dalam tulisan yang bersifat ilmiah".

Maka, setelah beliau wafat pada 30 Desember 2009, penulis memiliki beban moral. Keterlibatan intens dengan pemikirannya membuat penulis terpanggil untuk merawat warisan intelektual tersebut, baik melalui kerja penulisan maupun kerja gerakan. Lalu terjadilah. "Kursus Pemikiran Gus Dur" pun penulis selenggarakan bersama teman-teman aktivis GusDurian.[1]

"Kursus Pemikiran Gus Dur" sendiri tidak sebatas diskusi rutin dengan rangkaian tema yang hilir-mudik tidak sistematis. Sejak awal, kursus ini merupakan upaya penulis untuk meng-akademik-kan pemikiran Gus Dur. Oleh karena itulah, metodenya bersifat kursus. Ada tutor tetap, ada silabus reguler, dan ada peserta tetap yang siap mengikuti kursus dari awal hingga akhir. Maka, bermodalkan sedikit pengetahuan tentang pemikiran Gus Dur, penulis berketetapan hati untuk menyampaikan materi di dalam kursus tersebut secara reguler.

Di dalam kursus tersebut terdapat delapan materi, yang menurut penulis bisa mewakili keseluruhan pemikiran Gus Dur. Materi-materi tersebut meliputi; (1) Pengantar: Jalinan Struktural Pemikiran Gus Dur, (2) Pribumisasi Islam, (3) Islam sebagai Etika

1. Sampai tulisan ini dibuat, Kursus Pemikiran Gus Dur telah dilakukan di Pusat Studi dan Pengembangan Pesantren (PSPP) Ciputat pada 28 April–16 Juni 2012. Kursus ini diadakan sebanyak delapan kali pertemuan dengan delapan materi. Kursus kemudian diadakan di Universitas Wahid Hasyim (Unwahas) Semarang pada 23 Juli 2012, PC NU Purbalingga 28 Agustus 2012, di STAIN Kudus pada 9 Oktober 2012 dan di IAIN Syeikh Nur Jati, Cirebon pada 15 Oktober 2012. Untuk kursus di luar kota, materi penulis padatkan menjadi tiga sesi; prinsip pemikiran Gus Dur, pemikiran Islam Gus Dur, dan peran kebangsaan NU. Untuk selanjutnya kursus ini akan diadakan secara rutin di The WAHID Institute, Jakarta.

http://pustaka-indo.blogspot.com

Sosial, (4) Negara Kesejahteraan Islam, (5) Peran Kebangsaan NU, (6) Demokrasi sebagai Proses, (7) Kehidupan Sosial-Manusiawi, dan (8) Kesimpulan: Struktur Masyarakat Berkeadilan. Materi pertama berisi jalinan struktural dari segenap pemikiran Gus Dur. Materi kedua, ketiga, dan keempat merupakan cakupan pemikiran Islam Gus Dur. Materi kelima berisi pemikiran dan praksis kepemimpinan NU Gus Dur. Materi keenam berisi pemikiran demokrasi Gus Dur. Materi ketujuh merupakan pemikiran sosial-budaya Gus Dur, dan akhirnya materi kedelapan berupa kesimpulan pemikiran Gus Dur, yang penulis temukan di dalam konsepnya mengenai struktur masyarakat berkeadilan.

Tanpa penulis sadari, terjadi transformasi pemahaman yang melahirkan transformasi pemikiran Gus Dur di dalam pemikiran penulis. Pada awalnya, penulis hanya memahami pemikiran-pemikiran Gus Dur secara terpisah, sejak pribumisasi Islam, pesantren sebagai subkultur, agama sebagai kritik pembangunan dan pemikiran kebudayaan. Serpihan pemikiran ini kemudian penulis analisis melalui tradisi ilmu sosial kritis sehingga melahirkan buku, *Gus Dur dan Ilmu Sosial Transformatif* (2009). Di awal perumusan materi kursus, penulis mendapatkan pemahaman baru, yakni jalinan struktural antar-pemikiran tersebut. Di fase ini, penulis telah menetapkan kemanusiaan, *kulliyat al-khams* dalam *maqashid al-syari'ah*, serta konsep kebudayaan sebagai *human social life* (kehidupan sosial manusiawi), sebagai pusat dari kesatuan struktural tersebut. Jalinan struktural pemikiran inilah yang menjadi materi awal di dalam "Kursus Pemikiran Gus Dur".

Di dalam perkembangannya, penulis juga menemukan pemahaman baru atas dua pemikiran Gus Dur yang belum penulis ketahui, yakni Islam sebagai Etika Sosial dan Negara Kesejahteraan Islam. Yang pertama merupakan pemikiran sosial-Islam Gus Dur. Sementara yang kedua merupakan pemikiran politik Islam Gus Dur.

http://pustaka-indo.blogspot.com

Senyata, setelah penulis tempatkan kedua pemikiran itu di dalam ranah pemikiran Islam bersama gagasan pribumisasi Islam, penulis kemudian menemukan kesatuan struktural dari pemikiran Islam Gus Dur. Kesatuan struktural itu meliputi posisi pribumisasi Islam sebagai "basis struktur" pemikiran Islam. Aspek yang menopang "struktur" pemikiran Islam Gus Dur, berupa Islam sebagai etika sosial, dan akhirnya menopang serta dinaungi oleh "suprastruktur" pemikiran negara kesejahteraan Islam. Terma terakhir ini bukan istilah Gus Dur sendiri, melainkan istilah penulis untuk menggambarkan prinsip dasar kenegaraan Islam Gus Dur. Sementara, baik pribumisasi Islam maupun Islam sebagai etika sosial merupakan istilah khas Gus Dur.

Dari keterpecahan menuju "kesatuan struktural" pemikiran ini, penulis mencapai titik kulminasi dari proses transformasi pemikiran. Yakni, penemuan humanisme sebagai prinsip paling dasar dari segenap pemikiran Gus Dur, sejak di ranah pemikiran Islam, sosial-budaya, politik-demokrasi, hingga ke-NU-an. Titik kulminasi inilah yang kemudian penulis gali lebih dalam, penulis kumpulkan serpihan-serpihan teks humanisme Gus Dur, untuk menetapkan kemanusiaan sebagai "garis dasar" dari pemikiran intelektual Muslim yang memesona ini. Bahkan untuk sedikit mencurigai, Gus Dur adalah "ideolog kemanusiaan" yang sekuat tenaga mencari landasan argumentatif di dalam tradisi Islam, sementara pemahaman keislaman yang anti-kemanusiaan, pasti beliau tolak.

Demikianlah. "Kursus Pemikiran Gus Dur" telah membuahkan anugerah berharga bagi penulis, yakni penambahan *spirit* kecintaan lebih mendalam kepada pemikiran Gus Dur. Dari kursus ini, penulis memiliki *spirit* tiada henti untuk menulis dan menulis pemikiran Gus Dur, sebab masih tersedia ribuan misteri pemikiran yang belum terungkap. Karya tulis ini sendiri merupakan elaborasi tingkat lanjut dari materi-materi penulis dalam "Kursus pemikiran Gus Dur". Di

http://pustaka-indo.blogspot.com

dalam kursus itu, penulis hanya menyampaikan materi dalam bentuk *pointer powerpoint*, bukan makalah-makalah tertulis. Melalui lomba karya tulis inilah, penulis menuliskan pointer-pointer tersebut di dalam bentuk karya tulis ilmiah.

Gus Dur Muda

Karya tulis ini, dan *concern* penulis saat ini teruju pada "Gus Dur muda", yakni Gus Dur era 1970 hingga awal 1990 ketika ia memimpin Forum Demokrasi (Fordem). "Gus Dur muda" ini memang perlu dibedakan dengan "Gus Dur sepuh", yakni Gus Dur era Presiden ke-4 RI hingga menjelang wafat. Tentu pemilahan ini sebatas usaha penulis dalam kerangka kerja-analitis. Gus Dur tetap utuh di dalam dirinya, menjelma kesatuan yang tak terpecah.

Pemilahan "Gus Dur muda" dan "Gus Dur sepuh" perlu dilakukan karena "Gus Dur muda" adalah "Gus Dur teoretis", sementara "Gus Dur sepuh" cenderung bersifat praktis. Artinya, "Gus Dur muda" adalah Gus Dur yang masih memiliki banyak waktu dan energi untuk merumuskan pemikiran berdasarkan refleksi teoretis yang ketat. Penanda dari hal ini adalah tulisan-tulisannya dalam bentuk makalah panjang, baik untuk dimuat di jurnal seperti Jurnal *Prisma* (LP3ES) dan Jurnal *Pesantren* (P3M), maupun sebagai makalah seminar, di dalam dan di luar negeri. Berdasarkan makalah panjang ini, "Gus Dur muda" adalah era intelektualisme, dalam terang intelektual organik, yakni tipe intelektualitas yang mendampingi dan mengemansipasi basis rakyat yang ada di belakang Gus Dur. Basis rakyat ini adalah warga NU, umat Islam, rakyat Indonesia, dan kaum lemah. Oleh karena itu, intelektualisme Gus Dur bukan bagian dari *academic enterprise* atau diskursus abstrak teoretis, melainkan refleksi atas realitas yang hendak ia ubah.

Beberapa makalah panjang yang menandai "Gus Dur muda" ini, antara lain "Islam, the State, and Development in Indonesia"

http://pustaka-indo.blogspot.com

(makalah dialog LIPI tahun 1981 sebanyak 68 halaman), "The Dynamic of Islamic Movements in Southeast Asia and Their Impacts on the Region's Resilience" (makalah seminar *Religion as a Field Research and Study,* Jakarta, 1981), "Islam in Indonesia: Challenges and Future Prospects" (1985), "Islam and Pancasila: Development of A Religious Political Doctrine in Indonesia" (makalah seminar *Religious Beliefs*, Seoul, 1990), "Development by Developing Ourselves" (makalah seminar *The Study Days on ASEAN Development,* Malaysia, 1979), "Islam, Politics, and Democracy in Indonesia in the 1950s and 1990s" (makalah *Democracy in Indonesia Conference*, Monash, 1992, 9 halaman), "The Future of Constitutionalism and the Nature of the Polity: The Case of Indonesia's 1945 Constitution" (makalah seminar The Asian Regional Institute, Thailand, 1989, 7 halaman), "Islam, Nonviolence and National Transformation: A Preliminary Overview from Historical Perspective" (makalah seminar *Islam and Nonviolence*, Bali, 1986), "Islam and National Law, Development of a Religio-Political Issue" (makalah seminar *Law and Society in Southeast Asia*, Chiengmai, 1992), "Islamic Fundamentalism: A Southeast Asian Perspective" (sumber tak terlacak), dan sebagainya.

Di dalam makalah-makalah ini, ada benang merah persoalan yang menjadi konsentrasi Gus Dur, yakni hubungan antara Islam dan modernisasi dalam konteks pembangunan di Indonesia. Pertanyaan yang menggelitik bagi Gus Dur adalah bagaimana mengembangkan pandangan Islam yang selaras dengan pembangunan di Indonesia. Dalam kaitan ini, pembangunan tidak dipahami dari kacamata politik-ekonomi *an sich,* tetapi dalam kerangka modernisasi secara umum. Pancasila dan kemampuan Islam dalam menerima Pancasila menjadi contoh menarik dari kelentukan Islam di sebuah negara yang tidak islami. Pada titik ini, Islam perlu mereformulasi pandangan-dunianya, meredefinisi orientasi dakwahnya, dan mengontekstualisasi penerapan

http://pustaka-indo.blogspot.com

hukumnya. Ada kecenderungan yang kuat akan modernisasi Islam, meskipun dilakukan dengan kebajikan tradisionalisme Islam yang khas milik pesantren serta pandangan keislaman Gus Dur sendiri.

Spirit "Gus Dur muda" juga terdapat di beberapa buku awal Gus Dur, seperti *Muslim di Tengah Pergumulan* (1981). Di dalam buku ini, Gus Dur merumuskan ideal posisi Islam di tengah pembangunan dalam kerangka ekomomi-politik, dengan penekanan pada pengembangan masyarakat melalui pendekatan keagamaan. Di dalam buku ini, Gus Dur menempatkan Islam sebagai komplementer pembangunan, bukan alternatif apalagi suplemen pembangunan. Sebagai komplemen, Islam menyempurnakan pembangunan. Dengan demikian, ia harus terlibat merumuskan arah pembangunan, dan mengkritiknya ketika laju pembangunan menjauhi arah ideal tersebut. Refleksi intelektual di buku ini yang kemudian dipraksiskan melalui pendirian lembaga Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat (P3M) sebagai praksis dari gagasan pengembangan masyarakat melalui pendekatan keagamaan.

Buku *Bunga Rampai Pesantren* (1985) juga memiliki *spirit* "Gus Dur muda". Intelektualisme pesantren bahkan menjadi konsen awal pemikiran Gus Dur, dan isu yang membuatnya pulang dari Eropa untuk menetapkan diri menjaga pesantren dari arus modernisasi. Melalui buku ini, Gus Dur mengoreksi kesalahan para teknokrat Orde Baru yang menempatkan pesantren, jika tidak sebagai kultur tradisional yang menghambat kemajuan, *ya* sebagai instrumen sosialisasi kebijakan pembangunan. Melalui konstruksi antropologis atas subkultur pesantren, Gus Dur merumuskan sistem nilai pesantren dan menempatkan lembaga pendidikan ini sebagai kebudayaan Islam Nusantara. Penggalian atas pesantren merupakan langkah awal Gus Dur untuk menguatkan modal kulturalnya bagi transformasi Indonesia di kemudian hari.

http://pustaka-indo.blogspot.com

Hal serupa terjadi pada buku *Prisma Pemikiran Gus Dur* (2000). Buku yang merupakan kumpulan makalah Gus Dur di *Jurnal Prisma* ini merupakan tahap teoretisasi gerakan Islam Gus Dur, yang kemudian dipraksiskan melalui NU. Mengapa? Karena di buku itu, Gus Dur membandingkan gerakan Islam dengan gerakan-gerakan sosial kritis, sejak gerakan Marxian, teologi pembebasan, hingga Gramscian. Dari perbandingan ini, Gus Dur kemudian mengafirmasi model gerakan keagamaan berwawasan struktural dari teologi pembebasan para pastor Katolik Amerika Latin, dan secara laten mempraktikkannya di dalam NU. Maka, selama kepemimpinannya, NU merupakan gerakan Islam berwawasan struktural. Segenap elaborasi teoretis di buku *Muslim di Tengah Pergumulan*, dan *Bunga Rampai Pesantren* dipraksiskannya, baik dalam kerangka kritik NU atas developmentalisme maupun penggerakan pesantren demi pemberdayaan ekonomi kerakyatan.

Buku yang tak kalah urgen dalam kerangka "Gus Dur muda" adalah *Mengurai Hubungan Agama dan Negara* (1999). Meskipun penerbitannya terjadi pada hitungan tahun "Gus Dur sepuh", buku ini berisi makalah-makalah panjang "Gus Dur muda", khususnya makalah hubungan Islam dan negara. Gus Dur di buku ini sangat teoretis dan merambahi khazanah pemikiran politik Islam, sejak Al-Mawardi, Al-Ghazali, Al-Farabi, hingga konstruksinya atas apa yang penulis sebut sebagai negara kesejahteraan Islam. Penulis sebut demikian karena di dalam buku ini Gus Dur merumuskan suatu etika sosial Islam yang akhirnya menjadi etika politik Islam. Etika politik inilah yang menjadi filsafat politik Islam Gus Dur yang melandasi hubungan Islam dan demokrasi yang sering diolah oleh "Gus Dur sepuh".

Di dalam kerangka "Gus Dur muda", buku *Pergulatan Agama, Negara, dan Kebudayaan* (2001) harus juga disebut. Sebab di dalam buku ini, terdapat makalah panjang Pribumisasi Islam. Seperti diketahui, pribumisasi Islam merupakan *trade mark* intelektualitas

http://pustaka-indo.blogspot.com

Gus Dur. Tulisan lain yang menarik di buku ini adalah *Agama dan Tantangan Kebudayaan* (1994). Menurut penulis, makalah ini merupakan landasan teoretis bagi pribumisasi Islam, sebab gagasan "Islam pribumi" ini memang berada di ranah diskursif, ketegangan antara agama dan kebudayaan. Di buku ini juga terdapat makalah *Negara dan Kebudayaan* (1991), yang merupakan konstruksi filosofis atas filsafat kebudayaan Gus Dur. Secara khusus, penulis sangat mengapresiasi makalah ini. Tulisan ini adalah tulisan Gus Dur yang amat penulis cintai, yang akhirnya menjadi rahim bagi buku ketiga penulis, *Refilosofi Kebudayaan, Pergeseran Pascastruktural* (2010). Melalui tulisan ini, penulis sampai pada kesimpulan bahwa segenap pemikiran dan gerakan Gus Dur adalah suatu "megaproyek kebudayaan", sebab ia mengarah pada ideal kebudayaan Gus Dur: kehidupan sosial manusiawi.

Dari uraian di atas, terlihat bahwa "Gus Dur muda" adalah "Gus Dur makalah panjang", yang perlu dibedakan dengan "Gus Dur opini koran" yang merupakan ranah dari "Gus Dur sepuh". Oleh karena "makalah panjang", "Gus Dur muda" merupakan intelektualisme dan bahkan bisa dijadikan materi akademik. Sementara "opini koran" adalah refleksi Gus Dur atas aktualitas keadaan, yang karena berupa tulisan pendek, tidak menggambarkan komprehensivitas pemikiran. Tentu "makalah panjang" tidak bisa disamakan dengan "opini koran". Keduanya memiliki ranah dan fungsi sendiri. "Makalah panjang" adalah refleksi panjang Gus Dur atas realitas atau persoalan intelektual dalam kerangka "kerja teoretis". Sementara "opini koran" adalah refleksi Gus Dur atas realitas temporal yang memang perlu ditanggapi penulis opini yang sangat produktif ini. Hanya saja dalam kerangka perumusan intelektualisme Gus Dur, "opini koran" tidak bisa dijadikan rujukan karena ia memang ditulis bukan dalam kerangka intelektualisme. Oleh karena itulah, penulis sengaja memilih "Gus

http://pustaka-indo.blogspot.com

Dur makalah panjang" agar bisa melihat dan merumuskan apa yang penulis pahami sebagai sistem pemikiran Gus Dur. Di karya tulis ini, penulis belum melakukan itu. Penulis yang baru bisa lakukan adalah perumusan jalinan struktural pemikiran Gus Dur, yakni keterkaitan segenap pemikirannya sehingga membentuk kesatuan pemikiran yang saling terhubung. Tentu jalinan struktural pemikiran ini terbatas pada "Gus Dur muda".

Dalam kerangka inilah, penulis tidak mengelaborasi pemikiran pluralisme Gus Dur. Mengapa? Karena ia masuk di ranah "Gus Dur sepuh". Tentu sejak di masa mudanya, Gus Dur sudah pluralis, dan pluralisme Gus Dur juga berangkat dari pendasaran pemikiran "Gus Dur muda". Hanya saja, pluralisme, sebuah pemikiran tentang keharmonisan hubungan Islam dan agama-agama lain, merupakan salah satu *concern* "Gus Dur sepuh", selain aktivitas politik praktis di Partai Kebangkitan Bangsa (PKB). Artinya, gerakan Gus Dur di era sepuh, khususnya pasca-lengser dari kepresidenan, memang lebih banyak dihabiskan untuk hubungan antar-agama dan politik praktis. Tentu Gus Dur juga masih aktif di dalam gerakan-gerakan sosial selayak "era muda". Namun, gerakan pluralisme agama memang menjadi bagian dari pasar-wacana masyarakat sipil pasca-Orde Baru, dan Gus Dur merupakan *pioneer* di dalamnya.

Pada titik inilah, karya tulis yang bertajuk *Humanisme Gus Dur* ini hendak mendasarkan pluralisme Gus Dur kepada dasar pemikiran dan perjuangannya, yakni humanisme. Dengan demikian, secara tak langsung karya tulis ini ingin menyatakan bahwa Gus Dur bukan hanya "bapak pluralisme", melainkan terlebih "bapak kemanusiaan". Mengapa? Karena pluralisme Gus Dur merupakan salah satu komitmen Gus Dur atas kemanusiaan. Hal ini terjadi karena beberapa hal. Pertama, penghargaan Gus Dur atas non-Muslim merupakan

http://pustaka-indo.blogspot.com

penghargaan dan perlindungan atas kaum lemah. Di sebuah teks, Gus Dur menyatakan:

> *This tradition of compassion was continued by the rich law literature (fiqh), as shown by a treatise written a few hundred years ago, which states that the duties of the Head of State (Imam) include the obligation to provide food, clothes and shelter for his citizens (rai'yyah), to protect them against attacks and to protect the rights of those protected by law ("including peaceful non-Muslims").*[2]

Dari teks ini terlihat bahwa perlindungan atas non-Muslim menjadi bagian dari perlindungan Islam atas kaum lemah. Perlindungan ini merupakan bagian dari tradisi pembebasan di dalam Islam, yang memerintahkan pemimpin (imam) untuk menyediakan kebutuhan dasar manusia, khususnya kaum lemah. Dengan demikian, pluralisme Gus Dur harus dinaikkan ke tataran komitmennya atas perlindungan terhadap kaum lemah, yang menjadi bagian dari humanismenya. Di dalam karya tulis ini, penulis merumuskannya sebagai *humanisme sosial*, yakni paham kemanusiaan yang mengarah pada penciptaan keadilan sosial. Maka, keharmonisan Gus Dur dengan umat agama lain mencerminkan perhatiannya atas perjuangan pembentukan masyarakat yang adil, dalam kerangka demokratisasi Indonesia.

Pluralisme Gus Dur juga bisa dilihat dalam kerangka komitmen Gus Dur atas negara-bangsa. Tuturnya:

> *These people did not realize that the NU, since the beginning, had accepted religious pluralism as a way toward nation-building.*[3]

---

2. Abdurrahman Wahid, "Development by Developing Ourselves", *Makalah* seminar The Study Days on 'ASEAN Development Processes and Their Effects on People', di Penang, Malaysia, 22-25 November 1979, hlm. 1.
3. Abdurrahman Wahid, "Islam in A Democratic State: A Lifelong Search," Pengantar untuk buku Asrori S. Karni (ed.), *A Celebration of Democracy* (Jakarta: The Wahid Institute & Gatra, 2006), hlm. 3.

http://pustaka-indo.blogspot.com

Dari kutipan di atas terlihat bahwa penerimaan Gus Dur dan NU atas pluralisme agama, merupakan bagian dari penghargaan atas proses *nation-building*. Artinya, kebangsaan Indonesia sejak awal telah memiliki kemajemukan, baik pada ranah budaya, suku, maupun agama. Maka, perawatan atas kemajemukan agama menjadi bagian dari perawatan atas kemajemukan bangsa dan akhirnya perawatan atas kebangsaan itu sendiri. Hal ini terjadi karena bangunan kebangsaan Indonesia ditopang oleh kemajemukan. Oleh karenanya, kemajemukan wajib dirawat demi perawatan kebangsaan.

Pada titik inilah pluralisme Gus Dur akhirnya perlu diletakkan di dalam dua ranah. Pertama, ranah pembelaan terhadap kaum lemah. Kedua, ranah perawatan kebangsaan. Senyata, Gus Dur memang berada di titik temu dua ranah ini. Ranah pertama mencerminkan humanismenya, yang ia praksiskan di dalam ranah kebangsaan. Dengan cara ini, Gus Dur bukan hanya seorang humanis, melainkan pula nasionalis. Artinya, Gus Dur menjangkarkan perjuangan kemanusiaan ke dalam perjuangan kebangsaan, dan memperluas perjuangan kebangsaan kepada perjuangan kemanusiaan. Mengapa? Karena tujuan utama dari kebangsaan dan kenegaraan menurut Gus Dur adalah perwujudan kesejahteraan rakyat yang merupakan manifestasi dari nilai-nilai kemanusiaan.

Dengan demikian, perjuangan akan pluralisme agama sudah *inheren* di dalam diri Gus Dur, sejak "Gus Dur muda". Hanya saja, kealpaan membaca pluralisme Gus Dur dari perspektif "Gus Dur muda" akan mempersempit keluasan pemikiran dan perjuangan Gus Dur, yang tidak terhenti pada hubungan antar-agama, tetapi penegakan keadilan di bumi Indonesia ini. Pencerabutan pluralisme Gus Dur dari humanisme Gus Dur, akan mempersempit pembacaan atas perjuangannya, hanya di level "kulit gerakan" dan tidak masuk ke "substansi" dari perjuangan Gus Dur tersebut. Dalam kaitan ini, humanisme merupakan dasar dari

http://pustaka-indo.blogspot.com

segenap pemikiran dan perjuangan Gus Dur, salah satunya pluralisme agama. Kelalaian membaca hal ini, telah memotong "keprihatinan struktural" yang sejak awal menjadi keprihatinan Gus Dur.

Pada titik ini pula perlu diperjelas pemilahan antara "Gus Dur teoretis" dan "Gus Dur praktis". "Gus Dur teoretis" adalah era "Gus Dur muda" yang masih menulis makalah-makalah panjang sehingga terbentuk kesatuan antara aksi dan teori. Pada titik ini, pemikiran Gus Dur adalah pergerakannya, dan gerakannya adalah pemikirannya. Era ini disebut era teoretis karena Gus Dur masih memiliki banyak waktu dan energi untuk mengabstraksikan praksis gerakannya ke level pemikiran, dan melandasi gerakannya dengan rumusan pemikiran. Sementara itu, "Gus Dur praktis" adalah Gus Dur era sepuh yang telah berpolitik praktis. Di era ini, Gus Dur lebih banyak menulis opini-opini koran dan bergelut dengan politik praktis. Tentu, politik praktis Gus Dur tetap berada di titik kualitas kenegarawanannya dan tidak tercerabut dari perjuangan kebangsaan era muda. Keterjebakan kaum GusDurian kepada "Gus Dur praktis" di era sepuh ini, telah memangkas pemikiran dan perjuangan Gus Dur, hanya di era 1990 hingga beliau wafat. Warga *nahdliyin*, rakyat Indonesia, dan kaum GusDurian alpa dengan "Gus Dur muda" dan akhirnya tidak menggali pemikirannya ke dasar-dasar pemikiran di era 1970 dan 1980.

Penulisan *Humanisme Gus Dur* ini merupakan upaya penulis untuk menyajikan "Gus Dur muda", beserta segenap tradisi intelektual yang begitu mencerahkan. Ternyata, setelah penulis geluti, intelektualisme awal Gus Dur begitu sistematis, saling terkait dan mendukung, serta menggambarkan cakupan pemikirannya yang meluas hingga ke ranah universalitas kemanusiaan.

http://pustaka-indo.blogspot.com

Isi Buku

Karya tulis ini berisi dua pemahaman mendasar. Pertama, jalinan struktural pemikiran Gus Dur. Kedua, humanisme di dalam pemikiran Gus Dur. Jalinan struktural pemikiran merujuk pada hubungan yang saling mengait antar-pemikiran Gus Dur, dan akhirnya membentuk sebuah kesatuan nilai yang menjangkar di segenap ranah kehidupan, sejak agama, budaya, kemasyarakatan, dan politik.

Di dalam jalinan ini, penulis telah merumuskan jalinan struktural pemikiran Islam dan keterjalinannya dengan pemikiran demokrasi, pemikiran ke-NU-an, dan pemikiran sosial-budaya. Di dalam pemikiran Islam, penulis membaginya menjadi tiga macam pemikiran yang saling terkait. *Pribumisasi Islam* sebagai "basis-struktur" pemikiran Islam, yang mendasari "struktur" pemikiran *Islam sebagai etika sosial*, dan akhirnya menopang "suprastruktur" pemikiran *negara kesejahteraan Islam*. Keterjalinan ini penulis dapatkan di dalam argumentasi Gus Dur sendiri, yang mengandaikan perlunya *pribumisasi Islam* agar Islam bisa berperan sebagai etika sosial. Dari peran etik inilah Gus Dur menolak gagasan negara Islam dan menawarkan prinsip-prinsip negara kesejahteraan menurut Islam. Ketiga pemikiran ini penulis tulis dalam bab III, bab IV dan bab V.

Di dalam bab VI, penulis mengurai pemikiran demokrasi Gus Dur yang ia sebut *demokrasi sebagai proses*. Pemikiran demokrasi ini penulis tempatkan dalam kerangka pemikiran politik, yang perlu dibedakan dengan pemikiran politik Islam di bab V. Pemikiran demokrasi ini menjadi penting untuk mengetahui praksis gerakan politik Gus Dur, yang memang ia lakukan dalam rangka-bangun demokratisasi. Di bab VII, penulis mengurai pemikiran sosial-budaya Gus Dur. Dalam kaitan ini, penulis sengaja menyatukan pemikiran sosial dan kebudayaan Gus Dur, karena di dalam buku pertama penulis, *Gus Dur dan Ilmu Sosial Transformatif,* penulis telah

http://pustaka-indo.blogspot.com

merumuskan pemikiran sosial Gus Dur secara tersendiri. Di dalam karya tulis ini, penulis kemudian menyatukannya dengan pemikiran kebudayaan karena domain pemikiran sosial Gus Dur memang berada di ranah kebudayaan. Seperti akan terbaca nanti, kebudayaan menurut Gus Dur adalah *kehidupan sosial manusiawi*.

Terakhir di bab VIII, penulis mengurai pemikiran dan praktik kepemimpinan NU Gus Dur. Sejak pemikiran NU sebagai kultur hingga peran kebangsaan NU. Peran kebangsaan ini memang tema utama yang penulis temukan di teks-teks ke-NU-an Gus Dur, yang menggambarkan lanskap gerakan NU di era Gus Dur yang memang berada di dalam pergulatan kebangsaan. Peran kebangsaan NU ini telah menggambarkan dengan jelas "medan perjuangan" Gus Dur yang memang berada di dalam hubungan antara Islam dan kebangsaan. Bagaimana Muslim bisa berperan-manfaat dalam kehidupan berbangsa. Di dalam bab ini, penulis juga mengelaborasi praktik kepemimpinan Gus Dur di NU, sejak 1984 hingga 1999. Penulis sengaja menutup elaborasi pemikiran Gus Dur dengan pemikiran ke-NU-an, karena melalui NU, Gus Dur mempraksiskan segenap pemikirannya. Di dalam setiap bab pemikiran ini, penulis menulis sub-judul *jalinan struktural* untuk merumuskan jalinan struktural dari pemikiran satu dengan pemikiran lain. Dengan demikian, pembaca bisa menemukan keterkaitan sebuah pemikiran Gus Dur dengan kesatuan pemikiran yang membentuk kesatuan nilai.

Gagasan kedua dari karya tulis ini adalah humanisme sebagai prinsip utama pemikiran Gus Dur. Hal ini terdapat di bab IX. Gagasan ini penulis urai dalam dua lingkup. Pertama, pemikiran Gus Dur yang mencerminkan humanisme. Dalam kaitan ini penulis mengutip berbagai teks Gus Dur yang secara tekstual menandaskan nilai-nilai kemanusiaan sebagai hal yang paling prinsipil di dalam pemikirannya. Penandasan ini penulis mulai dengan "pandangan ontologis" Gus

http://pustaka-indo.blogspot.com

Dur atas manusia, yang ternyata berada di dalam domain keislaman. Prinsip humanisme Islam di dalam apa yang Gus Dur sebut sebagai *universalisme Islam.* Bentuk-bentuk humanisme Islam Gus Dur yang akhirnya mempraksis pada kaidah fiqih, *tasharruf al-imam 'ala al-ra'iyyah manuthun bi al-mashlahah* hingga pendasaran humanisme di dalam corak Hak Asasi Manusia (HAM) yang Gus Dur pilih. Di dalam poin ini, penulis menemukan corak HAM Gus Dur yang berada di titik keseimbangan antara pendekatan liberal yuridis-politis dengan pendekatan struktural sosio-ekonomis. Dengan demikian, HAM Gus Dur ingin menyeimbangkan pemenuhan hak-hak sipil dan politik dengan hak sosial-ekonomi.

Lingkup kedua, humanisme di dalam jalinan struktural pemikiran Gus Dur. Di dalam lingkup ini, penulis membagi jalinan tersebut ke dalam dua prinsip, yakni prinsip kesatuan pemikiran Islam dan prinsip "kesatuan kebudayaan". Kesatuan pemikiran Islam adalah jalinan struktural antara *pribumisasi Islam, Islam sebagai etika sosial*, dan *negara kesejahteraan Islam*. Penulis merumuskan humanisme Islam di dalam kesatuan pemikiran Islam tersebut. Sementara "kesatuan kebudayaan" merupakan kesatuan pemikiran sosial-budaya, demokrasi, dan ke-NU-an. Di dalam prinsip ini, kebudayaan sebagai *kehidupan sosial manusiawi* menjadi dasar bagi *demokrasi sebagai proses* serta peran kebangsaan NU yang menggambarkan komitmen Gus Dur atas perjuangan kemanusiaan dalam bentuk penegakan keadilan sosial.

Bab I
Humanisme

Humanisme merupakan paham yang menempatkan manusia sebagai pusat realitas. Manusia begitu diagungkan karena ia memang merupakan spesies termulia yang memiliki kecakapan, tidak hanya bersifat teknis, tetapi pula normatif. Sebagai pusat realitas, manusia memiliki fungsi ganda, yakni sebagai subjek pengolah alam sekaligus objek tujuan dari pengolahan alam tersebut.

Sebagai pemikiran, paham dan gerakan, humanisme lahir di Eropa sebagai reaksi atas peradaban dehumanis, dari Abad Pertengahan yang menampilkan horor persatuan antara agama (gereja) dan negara. Di dalam persatuan ini, manusia menjadi kerumunan saleh yang harus tunduk kepada doktrin gereja atas nama Tuhan. Isu utamanya bukan kebebasan manusia dalam merumuskan diri dan dunia, melainkan keselamatan jiwa sehingga bisa menebus dosa asal.

Situasi ini dianggap bersifat anti-humanis karena tidak memberi kesempatan pada manusia untuk menggunakan potensi terbesarnya,

http://pustaka-indo.blogspot

http://pustaka-indo.blogspot.com

akal budi, untuk mengatur kehidupannya sendiri. Semua telah ditentukan gereja dan negara atas nama Tuhan. Maka, agama, gereja, dan Tuhan akhirnya menjadi *common enemy* dari kaum humanis yang meniscayakan runtuhnya agama demi tegaknya kemanusiaan.

Kemanusiaan sebagai antitesis dari ketuhanan inilah yang menjadi ciri utama dari humanisme modern era Pencerahan. Ia sering disebut humanisme kritis sebab kritis terhadap otoritas gereja yang memberangus kemanusiaan. Humanisme kritis itu, yang kritis terhadap persekutuan horor antara agama dan negara, mekar seiring perkembangan filsafat dan ilmu pengetahuan modern. Kaum humanis ditandai oleh pendekatan rasional terhadap manusia, yang tidak terburu-buru melakukan "hubungan singkat" dengan otoritas wahyu Ilahi, tetapi lebih dahulu lewat penelitian cermat atas ciri keduniawian dan alamiah manusia. Kebudayaan tampil ke depan menggeser agama. Manusia terutama dimengerti dari kemampuan-kemampuan alamiahnya, seperti minat intelektualnya, pembentukan karakternya, apresiasi estetisnya. Perhatian ditumpahkan pada, antara lain, toleransi, vitalitas jiwa, keelokan raga, persahabatan. Semua itu dicakup dalam kata *humanus*.

Upaya seperti itu dimulai dengan pendamaian antara filsafat, khususnya Aristoteles dan Plato dengan Kitab suci, kesusastraan Yunani Kuno dan ajaran-ajaran wahyu, sebagaimana dapat ditemukan pada Giovanni Pico della Mirandolla (1463–1494). Kadang hal itu juga diupayakan dengan mendukung sistem heliosentrisme yang ditentang otoritas religius waktu itu, sebagaimana dilakukan oleh Giordano Bruno (1548–1600) yang dikejar-kejar dan dibakar di Roma karena dianggap bidah. Gerakan humanis ini dimulai di Italia, lalu merambat dengan cepat di Jerman, Prancis, Belanda, dan seterusnya.

Sulit dipastikan mana yang lebih dahulu berperan dalam modernisasi Barat, humanisme atau ilmu pengetahuan modern.

http://pustaka-indo.blogspot.com

Namun, tidak perlu diragukan bahwa keduanya saling membahu dalam mengukuhkan suatu cara berpikir rasional yang menempatkan manusia dan realitasnya sebagai pusat segala sesuatu. Rene Descartes meletakkan dasar filosofis untuk tendensi baru ini lewat penemuan subjektivitas manusia dalam tesisnya, *je pense donc je suis* (aku berpikir maka aku ada). Ciri ini lalu disebut antroposentrisme, untuk menegaskan sikap kritisnya terhadap teosentrisme Abad Pertengahan.

Salah satu perkembangan ilmu-ilmu modern, dalam hal ini ilmu alam dengan humanisme modern yang semakin skeptis terhadap agama adalah fisika Isaac Newton (1643–1727). Fisika Newtonian ini memberi manusia suatu keyakinan rasional bahwa alam bekerja secara mekanistis seperti sebuah arloji, dan akal budi manusia dapat menyingkap hukum-hukum yang bekerja di belakang proses-proses alamiah. Rasionalisme dan empirisme abad ke-17 bahkan sampai pada suatu tilikan yang mencerahkan bahwa hukum alam tidak lain daripada hukum akal budi itu sendiri sehingga semakin dalam manusia menyingkap proses kerja akal budi, semakin luas pula pengetahuan manusia tentang cara kerja semesta. Kaitannya dengan humanisme kritis terhadap otoritas wahyu juga jelas karena pencerahan mengenai korelasi antara hukum alam dan hukum akal budi juga ditemukan oleh para pemikir abad ke-18 di wilayah moralitas.

Kaum agnotis, *the deists,* ataupun ateis pada masa itu mencoba meyakinkan bahwa kekuasaan Tuhan tidak lagi dapat dilacak pada mukjizat-mukjizat-Nya, tetapi pada arloji semesta yang mencerminkan desain Ilahi. Karena itu, moralitas tidak harus diturunkan dari wahyu-Nya, tetapi cukup disimpulkan dari asas-asas dalam akal budi serta dalam mekanisme alam. Dari sini akhirnya bisa dipahami bahwa humanisme berupaya merebut manusia dari alienasi oleh masyarakat Abad Pertengahan pada dunia-sana, dan mengakarkannya kembali ke

http://pustaka-indo.blogspot.com

dunia-sini. Lewat ilmu-ilmu alam dan ilmu kemanusiaan, sejak abad ke-17 dalam empirisme Inggris sampai abad ke-19 dalam romantisme Prancis, gerakan ini menyuburkan penelitian-penelitian atas apa yang disebut sebagai "manusia alamiah".[4] Dari penelitian-penelitian ini disimpulkan bahwa manusia memiliki kodrat alamiah yang akhirnya dirumuskan menjadi hak-hak asasi manusia.

Secara historis, humanisme memijakkan diri pada peradaban Yunani-Romawi. Hal ini bisa dipahami sebab ia tetap merupakan bagian dari kebangkitan peradaban Barat yang memiliki akar pada kebudayaan Yunani dan Romawi kuno tersebut. Selayak filsafat dan modernitas, humanisme menjadi bagian dari corak umum peradaban Barat yang lahir berkat penemuan kembali kebudayaan Yunani-Romawi.

Dalam kebudayaan Yunani-Romawi kuno, manusia ditempatkan sebagai subjek utama kehidupan. Filsafat Yunani misalnya, menampilkan manusia sebagai makhluk yang berpikir terus-menerus memahami lingkungan alamnya dan juga menentukan prinsip-prinsip bagi tindakannya sendiri demi mencapai kebahagiaan hidup (*eudaimonia*). Kesusastraan Yunani, misalnya *Odisei* karya Homeros, menceritakan keberanian manusia menjelajahi suatu dunia yang penuh dengan tantangan dan pengalaman baru. Arsitektur ala Yunani-Romawi mencerminkan kemampuan manusia dalam menciptakan harmoni dari aturan hukum, kekuatan, dan keindahan. Selain itu, kemampuan bangsa Romawi dalam bidang teknik dan organisasi merupakan model bagi pengembangan peradaban modern. Semua ini menunjukkan bahwa kebudayaan Yunani-Romawi memberikan tempat utama bagi manusia dalam kosmos. Suatu pandangan yang sering disebut sebagai *humanisme klasik*.

4. F. Budi Hardiman, *Humanisme dan Sesudahnya, Meninjau Ulang Gagasan Besar tentang Manusia* (Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2012), hlm. 8–12.

http://pustaka-indo.blogspot.com

Dalam kaitan ini, kebudayaan Renaissans ditujukan untuk menghidupkan kembali *humanisme klasik* yang sempat terhambat oleh era kegelapan, Abad Pertengahan. Apabila dibandingkan dengan zaman klasik yang menempatkan manusia sebagai bagian dari alam atau *polis* (negara-kota dalam masyarakat Yunani Kuno), *humanisme Renaissans* jauh lebih dikenal karena penekanannya pada individualisme, yakni paham yang menganggap bahwa manusia sebagai pribadi perlu diperhatikan. Kita bukan hanya umat manusia sebab kita adalah individu-individu unik yang bebas untuk berbuat sesuatu dan menganut keyakinan tertentu.

Kemuliaan manusia terletak dalam kebebasannya untuk menentukan pilihan sendiri dalam posisinya sebagai penguasa atas alam. Gagasan ini mendorong munculnya pemujaan tidak terbatas pada kecerdasan dan kemampuan individu dalam segala hal. Dengan demikian, gambaran manusia yang dicita-citakan *humanisme Renaissans* adalah "manusia universal" (*Uomo Universale*), yakni manusia yang berkat kecerdasannya bisa maju dan berkembang penuh dalam seluruh aspek kehidupannya, khususnya dalam aspek ilmu pengetahuan, kesenian, dan kebudayaan.[5]

Dengan demikian, bisa dipahami bahwa *humanisme Renaissans* memiliki beberapa ciri. Pertama, pemuliaan manusia dengan menempatkannya di atas makhluk lain. Pemuliaan ini didasari pada keunggulan manusia sebagai makhluk rasional yang memiliki akal budi. Kedua, otonomi manusia untuk menciptakan dirinya sendiri. Hal ini yang melahirkan ciri ketiga, individualitas. Otonomi manusia dalam menciptakan diri memang berciri individualistis, karena ia merupakan reaksi atas penenggelaman individu oleh masyarakat dalam kegelapan dominasi Gereja. Maka, *humanisme individualis* lahir

5. Simon Petrus L. Tjahjadi, *Petualangan Intelektual, Konfrontasi dengan Para Filsuf dari Zaman Yunani hingga Zaman Modern* (Yogyakarta: Kanisius, 2004), hlm. 176–177.

http://pustaka-indo.blogspot.com

dan menjadi "fajar budi" bagi manusia untuk menentukan dirinya berdasarkan akal budi, bukan berdasarkan wahyu dalam kerangka hegemoni otoritas Gereja.[6]

Humanisme Renaissans yang individualis ini kemudian dilanjutkan oleh *humanisme Pencerahan* (*Aufklarung*). Karakter *humanisme Pencerahan* sebagai berikut; pertama, penempatan manusia di atas makhluk lain; kedua, manusia dianggap sebagai makhluk rasional yang memiliki inteligensia tinggi; ketiga, otonomi epistemologi; keempat, otonomi moral; dan kelima, universalitas.

Sebagai makhluk yang berada di puncak hierarki kemakhlukan, manusia memiliki otonomi epistemologi yang akhirnya menciptakan otonomi moral. Otonomi epistemologi ini merujuk pada epistemologi Kantian, yang menempatkan "akal murni" sebagai pengolah dan penemu pengetahuan, terlepas dari lembaran wahyu dalam Kitab Suci. Pengolahan "akal murni" atas pengetahuan ini hanya membutuhkan kategori *apriori* dan *aposteriori*, yang merupakan korespondensi antara "peranti lunak" di dalam akal, dengan realitas empirik yang mengafirmasi kategori aprioris tersebut.[7]

Berdasarkan pengolahan oleh "akal murni" ini, manusia tidak membutuhkan otoritas kebenaran di luar dirinya, khususnya otoritas keagamaan, di dalam menentukan kebenaran. Inilah yang melahirkan otonomi moral, di mana moralitas tidak diturunkan dari perintah dan larangan dari Tuhan, tetapi dari "imperatif kategoris" yang ada di dalam "akal praktis". Imperatif kategoris adalah kategori-kategori moral yang menempatkan kebaikan sebagai kewajiban etis yang harus dilakukan. Maka berdasarkan akal budi, manusia kemudian

6. Giovanni Pico della Mirandola, *Oration on the Dignity of Man* (Washington D.C.: Gateway Editions, 1956), hlm. 1–10.
7. Sebastian Gradner, *Kant and the Critique of Pure Reason* (Routledge Philosophy GuiedBook, 1999), hlm. 331–333.

http://pustaka-indo.blogspot.com

mengetahui kebaikan dan keburukan yang harus dilakukan dan dihindari demi kemuliaan kemanusiaan.

Segenap pencapaian atas "akal murni" dan "otonomi moral" inilah yang memperkuat individualitas manusia sebagai sosok yang berdiri sendiri di atas kemanusiaannya. Pada titik ini kemudian terjadi pergeseran antara humanisme individualis Renaissans kepada humanisme universal Pencerahan. Pergeseran ini terjadi melalui abstraksi hukum-hukum rasional dari individualisme humanis tersebut sehingga menjadi prinsip-prinsip umum yang bersifat universal. Misalnya, semua manusia memiliki akal budi dan dengannya, manusia bisa merumuskan siapa dirinya dan apa yang terbaik bagi dirinya. Atau berdasarkan akal budi itu, semua umat manusia memiliki otonomi moral yang bisa diperhadapkan dengan legalitas hukum. Ketika legalitas hukum tak sesuai dengan moralitas di dalam "akal praktis" individu, setiap orang berhak menentang legalitas hukum tersebut. Berdasarkan prinsip-prinsip universal kemanusiaan ini, terumuskanlah universalitas karakter alamiah manusia (*human nature*). Universalitas kemanusiaan ini kemudian teruniversalkan bersamaan dengan universalitas kebudayaan modern yang melingkupi kemanusiaan modern tersebut.

Dari sinilah lahir humanisme abstrak yang terlepas dari konteks partikular per-komunitas. Artinya, mengutip Geertz, manusia dalam humanisme modern digambarkan sebagai makhluk berakal "yang tampak bila ia menanggalkan kostum-kostum kebudayaannya". Manusia dalam kerangka inilah yang disebut sebagai manusia dengan M (besar), yang dibedakan dengan manusia-manusia dengan m (kecil) yang terserak di belantara kultur yang belum beradab.[8]

8. F. Budi Hardiman, *Humanisme dan Sesudahnya, Meninjau Ulang Gagasan Besar tentang Manusia* (Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2012), hlm. 35.

http://pustaka-indo.blogspot.com

Di sisi lain, kemanusiaan sebagai individu otonom yang bebas menentukan diri berdasarkan akal budi dan otonomi ini kemudian menjadi prinsip universal kemanusiaan, telah berdiri tegar di tengah dunia yang "hampa Tuhan". Inilah yang menjadi karakter utama humanisme modern (Pencerahan) yang akhirnya menjadi salah satu pusat diskursif di dalam humanisme. Artinya, diskursus awal humanisme tergelut dalam pergulatan antara humanisme dan teisme (ketuhanan). Dalam arti, kemanusiaan dalam humanisme sering dipahami sebagai "pemberontakan manusia atas Tuhan", sebab Tuhan dan otoritas agama sering mengebiri manusia sehingga kemanusiaan tidak berkembang mencapai titik kepenuhannya.[9]

Pergulatan ini terjadi di dalam apa yang sering disebut sebagai humanisme ateis, yang digerakkan oleh para pemikiran Pencerahan. Immanuel Kant misalnya, telah mengawali pergulatan ateis ini melalui penempatan Tuhan sebagai kategori *apriori* yang sudah melekat secara otomatis di dalam akal manusia, dan menjadi "peranti lunak" bagi kegiatan berpikir. Maka, ketika Tuhan menjadi kategori *apriori*, ia hanya ada di dalam pikiran manusia dan tidak benar-benar eksis di dalam realitas. Meskipun Kant tidak menolak keberadaan Tuhan, walaupun ia mengamini kemustahilan pembuktian-Nya berdasarkan metode ilmiah, namun Kant akhirnya menempatkan Tuhan di dalam "akal praktis". Dia menjadi postulat yang memungkinkan sahnya kategori imperatif dalam moralitas. Kalau tidak ada Tuhan, kenapa manusia harus bermoral?

Hanya saja penempatan Tuhan sebagai kategori *apriori* ini telah mendudukkan Tuhan hanya di dalam pikiran, dan tidak benar-benar eksis di dalam realitas. Inilah ateisme epistemologis itu yang akhirnya diikuti oleh banyak pemikir. Feuerbach misalnya, meradikalkan premis

9. Don Evans, "Humanism and Religion," dalam Don Evans (ed.) *Humanism, Historical and Contemporary Perspective* (Washington D.C: Washinton Area Secular Humanist, 1999), hlm. 1–5.

http://pustaka-indo.blogspot.com

ini dengan menempatkan Tuhan sebagai proyeksi bikinan manusia. Maka, bukannya Tuhan menciptakan manusia, melainkan manusialah yang menciptakan Tuhan. Manusia memiliki citra tentang kasih, kekuasaan, pengampun, dan sebagainya. lalu ia memproyeksikan citra itu ke dalam sosok supra-human yang melampaui manusia. Sayangnya, pencitraan gambaran atas kesempurnaan kepada sosok Tuhan itu telah melahirkan alienasi manusia dari dirinya sendiri. Mengapa? Karena alih-alih manusia mewujudkan sifat-sifat kesempurnaan tersebut, ia malah *an sich* menyembah sosok Tuhan bikinannya sendiri. Maka menurut Feuerbach, Tuhan adalah berhala yang diciptakan oleh proyeksi manusia akan sifat-sifat kesempurnaan. Penyembahan atas berhala-Tuhan ini melupakan manusia dari dirinya sendiri sehingga ia tidak berupaya menggali potensi kesempurnaan yang telah dilekatkan kepada sosok Tuhan.[10]

Hal serupa dipikirkan oleh Karl Marx. Sebagai seorang humanis yang meratapi nasib manusia di dalam industrialisme kapitalis, Marx menempatkan agama sebagai penghambat kemanusiaan. Tentu kemanusiaan di sini dalam artian sosialisme, di mana para buruh bisa mendapatkan kesejahteraan karena tiada lagi sekat-sekat kelas yang subordinatif. Dalam kerangka cita-cita sosialisme ini, agama ternyata berperan sebagai candu yang meninabobokkan manusia dari ketertindasannya. Hal ini dilakukan oleh otoritas keagamaan yang melarikan ketertindasan para buruh ke buaian pahala di surga, ketika para buruh itu sabar akan ketertindasannya di dunia.

Premis agama sebagai candu ini merupakan reaksi sekaligus kritik Marx atas tesis Feuerbach yang menempatkan Tuhan sebagai proyeksi manusia. Kritik ini terletak pada penunjukan Marx atas kondisi material yang membuat manusia berilusi tentang Tuhan. Sebuah kondisi yang tidak dilihat oleh Feuerbach. Dengan demikian,

10. Franz Magnis-Suseno, *Menalar Tuhan* (Yogyakarta: Kanisius, 2006), hlm, 64–68.

http://pustaka-indo.blogspot.com

kondisi material berupa penindasan kelas borjuis atas proletarlah yang membuat manusia berilusi tentang Tuhan, surga, dan segala pahala kenikmatan di dunia sana. Oleh karena itu, Tuhan dan agama tetap menjadi penghalang bagi kemanusiaan. Jika Feuerbach menunjuk alienasi manusia dari dirinya sendiri gara-gara gagasan tentang Tuhan, Marx menunjukkan pelunakan *spirit* revolusi dari kaum buruh oleh agama karena agama melarikan buruh dari dunia yang penuh penindasan kepada mimpi tentang surga yang penuh kebahagiaan.[11]

Ateisme humanis juga digerakkan oleh August Comte. Berdasarkan premis bahwa Tuhan hanya ada di dalam pemikiran manusia, Comte menempatkan pemikiran ketuhanan sebagai tahapan kemanusiaan yang belum dewasa. Sebagaimana diketahui, tahapan kemanusiaan itu meliputi fase teologis, fase metafisis, dan fase positivis. Fase teologis adalah tahapan kemanusiaan yang masih mengikutsertakan Tuhan di dalam pengolahan kehidupan. Fase ini yang berangsur digantikan oleh tahapan metafisis, ketika manusia tidak lagi berhasrat mencari Tuhan di balik segala sesuatu, tetapi mencari hukum-hukum dasar di dalam setiap sesuatu. Pencarian para filsuf atas *arkhe* (dasar) dari alam, benda, dan hakikat keberadaan (ontologi) merupakan aktivitas manusia di dalam tahapan metafisis. Tahapan ini yang diganti oleh tahapan paling sempurna dari kemanusiaan, yakni positivis. Sebuah tahapan kemanusiaan yang telah dewasa, karena ia menempatkan penyelidikan ilmiah atas fakta sebagai metode pencarian kebenaran yang sah. Dari positivisme ini, peradaban manusia menjadi modern dan melahirkan ilmu pengetahuan, teknologi, industri, dan kesejahteraan material manusia. Maka, jika manusia ingin beradab, ia harus meninggalkan Tuhan serta pencarian akan hakikat sesuatu, untuk mendasarkan hidupnya pada kebenaran postivis dalam kerangka masyarakat ilmiah.

11. *Ibid.*, hlm., 72–75

http://pustaka-indo.blogspot.com

Tuhan, sekali lagi menjadi penghambat bagi rasioalitas, progresivitas, dan kemanusiaan itu sendiri.

Humanisme ateis juga digerakkan oleh Sartre dan Nietzsche. Bagi kedua pemikir ini, Tuhan adalah penghambat manusia untuk mengembangkan diri hingga titik kepenuhannya. Sartre dengan prinsip "eksistensi mendahului esensi", menolak segenap esensi, hakikat, dan substansi kemanusiaan yang telah baku, yang konon ada sebelum manusia diciptakan. Menurutnya, premis tersebut tidak benar sebab esensi manusia baru hadir setelah manusia tersebut lahir. Manusia eksis, dan ia dengan bebas menentukan esensi dirinya, di luar otoritas-otoritas kebenaran di luar diri. Salah satu otoritas kebenaran terbesar di luar diri adalah Tuhan, yang diyakini telah menetapkan takdir setiap manusia, dan menentukan hukum-hukum kebenaran yang harus ditaati hingga akhir hayat. Maka bagi Sartre, Tuhan adalah musuh utama kebebasan manusia sebab dengan keberadaan-Nya, manusia tidak bebas merumuskan esensinya. Pada titik ini, eksistensialisme adalah humanisme sebab ia memperjuangkan kebebasan manusia untuk menentukan diri, membentuk esensi, dan merumuskan substasi keberadaannya. Presmis ketuhanan Sartre lemah sebab kasih Tuhan tidak memperdayakan, tetapi memberdayakan, namun Sartre tetap merupakan bagian dari etis-humanis yang menyumbangkan pemuliaan manusia di atas apa pun, sayangnya di atas Tuhan.

Demikian dengan Nietzsche. Sang "pembunuh Tuhan" yang terkenal ini adalah seorang humanis. Mengapa? Karena keyakinannya atas potensi besar manusia telah membuahkan kritik radikal atas norma-norma kebenaran yang selama ini diyakini manusia, dan sayangnya membelenggu otentisitas eksistensi manusia. Norma kebenaran itu salah satunya adalah Tuhan, yang telah membuat manusia menyerahkan diri kepada ruh, dan membuaikan diri dengan impian surga. Nietzsche karena meyakini kekuatan kehendak

http://pustaka-indo.blogspot.com

manusia untuk berkuasa, ia kemudian "membunuh Tuhan" di dalam kesadaran manusia dengan mengumandangkan, "Tuhan telah mati!" Dengan cara ini, runtuhlah pegangan normatif manusia, dan manusia kemudian hidup di dalam situasi nihilis: tanpa nilai. Di dalam nihilisme inilah manusia dengan dewasa berupaya menciptakan nilai-nilai sendiri, melalui metode "menemukan, menghancurkan, menemukan". Artinya, kebenaran adalah penemuan sementara yang akan senantiasa dihancurkan oleh sang penemu, demi pencarian kebenaran tak berkesudahan. Di dalam situasi ini lahirlah *Ubermansch*, manusia yang bisa mengatasi diri, mengatasi kebenaran yang telah ia capai sehingga ia tidak pernah berada dalam titik pemberhentian. Pengumandangan "kematian Tuhan" menurut Nietzsche merupakan genderang kehidupan baru bagi kemanusiaan karena melaluinya manusia bisa berkuasa atas dirinya dan atas kebenaran yang ia temukan sendiri.[12]

Segenap kritik humanisme yang kemudian melahirkan ateisme ini pun rawan kritik. Kritik fundamentalnya terletak pada penempatan Tuhan hanya sebagai realitas pemikiran yang tidak ada di dalam realitas kehidupan. Sebagian besar kritik ateis di atas juga lebih merupakan kritik agama sebagai fakta sosiologis. Artinya, para pemikiran ateis di atas tidak menempatkan diri sebagai orang beragama yang mengkritik agama tepat dari "dalam penghayatan" eksistensialnya. Misalnya, Feuerbach tidak melihat kaum beragama yang justru memiliki kebebasan untuk mengembangkan diri, di dalam nilai-nilai keagamaan sebab agama telah memberikan rumus-rumus kebaikan untuk mengembangkan diri. Maka Tuhan bukan rekayasa manusia. Ia benar-benar ada, dihayati, dan dijadikan *spirit* bagi pengembangan diri. Hal serupa pada Marx yang melihat agama

12. F. Budi Hardiman, *Humanisme dan Sesudahnya, Meninjau Ulang Gagasan Besar tentang Manusia* (Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2012), hlm. 20–24.

pustaka-indo.blogspot.com

http://pustaka-indo.blogspot.com

sebagai candu masyarakat. Marx tidak melihat realitas lain, saat agama justru menjadi kritikus utama ketimpangan sosial. Marx tentu tidak menyangka bahwa setelah sekian puluh tahun ia meninggal, para pastur Katolik mengambil metode kritisnya untuk disusupkan ke dalam teologi Katolik sehingga melahirkan teologi pembebasan yang kritis terhadap kapitalisme.

Demikian Comte yang tidak mampu melihat rasionalitas dalam agama dan peran serta agama di dalam modernisasi kehidupan masyarakat. Perspektif positivisnya rawan kritik sehingga penentuan evolusionisnya atas tahapan peradaban manusia pun sangat lemah. Hal serupa pada Sartre dan Nietzsche yang tidak melihat peran positif penghayatan atas Tuhan bagi pembentukan kemanusiaan yang otentik. Kritik ateis ini tidak melihat esensi atau norma-norma yang telah ada di masyarakat, tempat manusia lahir. Norma-norma yang akhirnya menetapkan sebuah esensi kepada anggota masyarakatnya, tidak selalu mengimpresi kebebasan manusia. Sebab, norma tersebut juga memberikan makna, ketika manusia bisa memaknai hidupnya secara bermakna.

Hanya saja, meskipun rawan kritik, ateisme humanis tetap memberikan sumbangan berharga bagi pengembangan peradaban manusia, setidaknya dalam beberapa hal. Pertama, perumusan moral rasional. Selama ini, moral selalu terderivasi dari agama sehingga manusia bermoral karena takut neraka dan menginginkan surga. Tidak ada kemandirian moral yang lahir dari akal budinya sendiri. Melalui kritik ateisme humanis, moralitas tidak harus diturunkan dari wahyu, tetapi bisa juga dari akal budi. Hal inilah yang membentuk kedewasaan moralitas, ketika manusia berbuat baik karena ia memang baik secara akal budi. Moralitas rasional juga telah merasionalkan moralitas sehingga setiap orang bisa menyadari kenapa mereka bermoral. Kesadaran inilah yang membuat orang senantiasa bermoral,

pustaka-indo.blogspot.com

http://pustaka-indo.blogspot.com

sebab moralitas keagamaan sering melenceng pada hipokrisi moralitas atau bahkan politisasi agama dalam kerangka moralitas. Hal ini terjadi karena kaum beragama jarang menggali rasionalitas di dalam ajaran-ajaran moral keagamaan.

Kedua, kritik keagamaan demi kematangan iman. Artinya, kritik ateis yang menempatkan keyakinan atas Tuhan hanya sebagai proyeksi manusia atas sifat-sifat kesempurnaan, telah menghantam sumbu iman kaum beragama. Hal ini tidak harus diambil sebagai bagian dari ateisme sebab yang dikritik para ateis adalah keyakinan atas Tuhan, bukan Tuhan itu sendiri. Dengan demikian, orang bisa tetap bertuhan, meski ia mengkritik keyakinan atau pemikiran ketuhanannya sendiri. Misalnya, berdasarkan kritik Feuerbach maka orang beragama bisa menghindari sikap penyembahan atas "berhala citra" yang ia pahami sebagai Tuhan. Maka, ketika seseorang meyakini Tuhan sebagai Maha Pengasih, di titik itu pula ia harus menjadi pribadi yang pengasih, demikian seterusnya. Dengan cara ini, penyembahan atas Tuhan tidak mengalienasikan manusia dari dirinya sendiri. Oleh karena itu, kritik ateisme atas pola ketuhanan, bisa menjadi kritik atas pola keimanan demi pematangan keimanan itu sendiri. Mengapa? Karena kritik mengandaikan kedewasaan berpikir sehingga orang beriman secara rasional bukan dogmatis.

Ketiga, lahirnya ilmu-ilmu tentang agama. Ateisme merupakan kritik terhadap agama dan merupakan pengamatan atas agama. Ini melahirkan tradisi "pengamat agama", yang berbeda dengan "penghayat agama". Melalui tradisi pengamatan ini, agama akhirnya bisa menjadi objek studi yang diteliti secara rasional, berjarak, dan kritis. Hal ini tentu tidak bisa dilakukan *an sich* oleh perspektif penghayat, sebab tidak ada keterpisahan antara agama dengan para penghayatnya. Maka lahirlah berbagai studi sosiologi agama, psikologi agama, antropologi agama, dan politik keagamaan, yang menempatkan agama sebagai

pustaka-indo.blogspot.com

http://pustaka-indo.blogspot.com

"fakta sosial" yang bisa diteliti, dianalisis, dan dikritisi secara rasional. Segenap studi keagamaan ini tentu menyumbangkan tradisi berharga bagi ilmu pengetahuan, keagamaan, dan kemanusiaan itu sendiri.[13]

Segenap uraian di atas merupakan pergulatan humanisme di era awal, dan di dalam dirinya sendiri. Artinya, sebagai diskursus, humanisme sering dihadapkan dengan Tuhan dan agama. Hal ini terjadi karena humanisme telah mentransformasikan masyarakat dari era teosentrisme kepada antroposentrisme. Dari era agama menjadi era kebudayaan dan ilmu pengetahuan. Dari era keagamaan menjadi era kemanusiaan dan kemodernan. Di Eropa dan Barat secara umum, transformasi ini bersifat historis, sebagai kritik atas Abad Pertengahan yang menenggelamkan kemanusiaan. Transformasi ini juga bersifat epistemologis sebab humanisme dilahirkan oleh perkembangan ilmu pengetahuan, yang menempatkan manusia sebagai pusat realitas, menggantikan peran Tuhan, yang hanya dianggap sebagai "pembuat arloji semesta". Tuhan, setelah menciptakan "arloji semesta" dengan segenap hukum-hukum mekaniknya, dianggap telah menyelesaikan tugas-Nya. Ketika manusia telah menemukan dan memahami hukum-hukum mekanik tersebut, Tuhan tidak diperlukan. Posisi sentralnya diganti dengan manusia, sang penemu hukum alam dan pengolah sumber daya alam demi kesejahteraan umat manusia.

Selain perbenturan antara humanisme dan agama, diskursus humanisme juga terkait erat dengan perumusan Hak Asasi Manusia (HAM). Hal ini wajar sebab HAM adalah implementasi dari pemuliaan terhadap kemanusiaan. HAM adalah realisasi konkret dari kemanusiaan yang dibela oleh pergerakan humanisme era Renaissans dan *Aufklarung* di atas. Menariknya di dalam diskursus HAM, terdapat perdebatan yang diwakili perspektif universalis di satu sisi, dengan perspektif partikularis di sisi lain. Dalam kerangka humanisme Gus

13. *Ibid.*, hlm. 27–32.

pustaka-indo.blogspot.com

http://pustaka-indo.blogspot.com

Dur, perdebatan ini relevan untuk memahami prinsip kemanusiaan Gus Dur.

Secara umum dinyatakan, pada satu sisi, kaum universalis menegaskan bahwa HAM adalah hak semua orang. HAM berasal dari "konsep hukum alam yang menegaskan bahwa manusia memiliki hak alamiah untuk hidup, bebas, dan punya kepemilikan". Untuk memiliki hak-hak ini, seseorang haruslah dipandang sebagai manusia (*human being*). Hal tersebut berlaku secara universal tanpa memandang di mana manusia itu berada.

Di sisi lain, kaum partikularis (kultural relativis) menganggap norma-norma HAM tidak muncul dari ruang hampa, tetapi dibentuk oleh seperangkat pengalaman masyarakat tertentu. Mereka meyakini bahwa manusia tidak merumuskan diri dalam posisi sebagai individu otonom. Namun, dibentuk oleh pengalaman sebagai orang yang memiliki status turunan dari sebuah kelompok yang lebih besar, seperti keluarga, suku, kelas, dan bangsa. Berdasarkan keyakinan ini, dipersepsi bahwa apa yang disebut sebagai norma HAM mengandung bias distingtif Barat dan bersifat etno-sentris. Dengan demikian, doktrin liberal atas HAM tidak berbicara mengenai pandangan dunia manusia. Fondasi ontologis budaya dan masyarakat, hubungan antara hak dan kewajiban kolektif, keragaman kondisi kultural, struktur politik dan kesejarahan tidak dilihat oleh perspektif universal. Perdebatan ini akhirnya tidak terhenti di dalam domain kultural, tetapi juga struktural. Artinya, pandangan universalis atas HAM tidak menyadari ketimpangan struktural yang melemahkan HAM tersebut, yang sering dialami oleh manusia di negera-negara berkembang akibat dominasi negara-negara Barat.[14]

14. Yudi Latif, *Negara Paripurna, Historisitas, Rasionalitas dan Aktualitas Pancasila* (Jakarta: Gramedia, 2011), hlm. 218-221.

pustaka-indo.blogspot.com

http://pustaka-indo.blogspot.com

Humanisme Islam

Di dalam kerangka inilah, humanisme Gus Dur berada di dalam dua ranah diskursif. Pertama, sumbangan agama (Islam) bagi humanisme. Artinya, humanisme Gus Dur adalah humanisme perspektif Islam, sebagai antitesis dari humanisme ateis di atas. Dengan demikian, humanisme Islam Gus Dur menawarkan pandangan lain yang berbeda dengan tradisi humanisme ateis modern. Pandangan ini lahir dari prinsip ketuhanan atas kemanusiaan. Melalui prinsip ini, kemanusiaan bukan antitesis atas ketuhanan. Sebaliknya, ia merupakan perintah langsung dari Tuhan sebagai bagian dari penugasan Allah atas manusia sebagai wakil-Nya di muka bumi (*khalifatullah fi al-ardh*).

Kedua, humanisme Gus Dur dalam terang HAM di Indonesia. Gus Dur dalam hal ini akan terlihat sebagai pembela HAM universal. Namun pada saat bersamaan, sebagai penggerak kemanusiaan di ranah partikular, melalui pemanfaatan nilai-nilai partikular masyarakat. Pemanfaatan partikularisme kultural demi perjuangan HAM universal ini ia terapkan melalui apa yang ia sebut sebagai pendekatan struktural. Yakni, pendekatan kritis atas ketimpangan struktural yang memberangus pemenuhan HAM universal tersebut. Menarik karena Gus Dur tidak terjebak dalam perdebatan universalisme dan partikularisme HAM. Ia merengkuh semua itu di dalam perjuangan jangka panjang untuk menegakkan struktur masyarakat berkeadilan sebagai wujud praksis dari kemanusiaan.

Penggalian humanisme di dalam pemikiran Gus Dur menjadi penting untuk melihat prinsip dasar dari segenap pemikiran dan gerakannya, sejak gerakan sosial hingga politik praktis. Hanya saja Gus Dur memang bukan seorang pemikir humanisme dalam artian formal. Sebab, ia tidak secara khusus menulis tentang humanisme. Tulisan yang secara eksplisit berjudul humanisme hanya ada di dua;

pustaka-indo.blogspot.com

(1) *Imam Khalil al-Farahidi dan Humanisme dalam Islam* serta (2) *Mencari Perspektif Baru Hak Asasi Manusia*.

Di tulisan pertama, Gus Dur lebih banyak mengeksplorasi sumbangan Al-Farahidi, seorang ahli bahasa abad ke-2 Hijriyah yang telah menyumbangkan tradisi humanistik di dalam Islam. Dalam hal ini, humanisme Gus Dur dimaknai secara longgar, yakni perluasan wawasan keislaman, dari tradisi Islam klasik kepada tradisi filsafat Yunani. Maka dalam kasus humanisme Islam, Gus Dur memaknai humanisme sebagai rasionalisasi dan modernisasi Islam sebab melaluinya, Islam bisa diikutsertakan dalam pengembangan kemanusiaan secara umum. Pada titik ini, humanisme telah *inheren* di dalam modernitas sehingga keterlibatan Islam di dalam modernisasi secara otomatis menggerakkan humanisasi berbasis Islam.

Sementara itu dalam tulisan kedua, Gus Dur banyak mengelaborasi berbagai perspektif tentang HAM. Dalam kaitan ini, ia mengapresiasi pendekatan liberal yang berupaya memenuhi hak-hak sipil dan politik dari warga negara modern. Namun pada saat bersamaan, ia mengusulkan penyempurnaan melalui apa yang ia sebut sebagai *pendekatan struktural* atas HAM. *Pendekatan struktural* ini merupakan upaya pemenuhan hak sosial-ekonomi yang harus disediakan negara sehingga HAM belum benar terwujud ketika warga negara hanya diberi "kebebasan politik", tetapi belum terpenuhi hak-hak dasar hidupnya sebagai manusia yang butuh hidup secara layak.

Pada titik ini, humanisme di dalam pemikiran Gus Dur memang merupakan penemuan penulis di dalam proses pembacaan panjang atasnya. Hal ini menyiratkan satu fakta, bahwa tanpa pembacaan mendalam, humanisme tidak akan bisa ditemukan di dalam pemikiran Gus Dur. Sebabnya jelas. Gus Dur hanya menyelipkan perspektif humanistik di dalam "lapisan-lapisan terdalam" dari pemikirannya yang bersifat tipis. Tanpa kejelian dan "jam terbang" panjang dalam

pergulatan dengan pemikirannya, tak akan tertemukan prinsip humanistik ini.

Hal ini terjadi karena Gus Dur sering membungkus humanisme di dalam terma-terma seperti kesejahteraan rakyat, keadilan, persamaan di depan hukum, demokrasi, hingga toleransi beragama. Segenap terma ini tentu akan menipu pembaca pemikiran Gus Dur, dan akan menghentikan pembacaan, hanya di "permukaan pemikiran" yang melapisi produk-produk pemikiran.

Misalnya, pembaca tentu tidak akan menemukan humanisme di dalam gagasan *pribumisasi Islam* sebab gagasan ini secara kasat mata berada pada ranah pergulatan antropologis antara Islam sebagai agama hukum dengan kebudayaan lokal. Maka tujuan dari *pribumisasi Islam* akhirnya terhenti pada peleraian ketegangan antara agama dan budaya yang tidak akan terjadi pada proses Arabisasi budaya lokal. Para pembaca tidak akan melihat substansi yang lebih dalam dari *pribumisasi Islam* yang ternyata berada pada ranah normatif kemanusiaan. Mengapa? Karena Gus Dur mendaulat "penyelamatan kemanusiaan" sebagai tolok ukur utama di tengah pergulatan agama dan budaya. Artinya, ukuran normatif dari *pribumisasi Islam* itu sendiri bukanlah pengutamaan agama atau "pemenangan budaya", melainkan pemuliaan nilai-nilai kemanusiaan yang ada di tengah-tengah pergulatan tersebut. Dengan demikian, yang dibela oleh *pribumisasi Islam* bukanlah legalisme normatif dari Islam, bukan pula kulturalisme budaya lokal, melainkan nilai-nilai kemanusiaan. Hal ini terjadi karena substansi dari *pribumisasi Islam* itu sendiri adalah kontekstualisasi Islam, yang sejak awal Gus Dur maknai sebagai humanisme di dalam Islam. "Pemenangan manusia" di atas legalisme agama dan kulturalisme budaya ini merupakan ciri-ciri dari humanisme, yang secara substantif menjadi karakter utama dari keperdulian yang menggerakkan pemikiran Gus Dur.

http://pustaka-indo.blogspot.com

Oleh karena itu, penggalian atas humanisme Gus Dur merupakan upaya penulis untuk menemukan pijakan normatif serta tujuan etis yang melandasi segenap pemikiran dan gerakannya. Tentu pijakan normatif yang bersifat humanistik ini telah digerakkan dalam bentuk-bentuk yang secara *letterlijk* tidak melulu menggunakan terma humanisme. Hal ini yang justru menggambarkan bentuk-bentuk dari humanisme Gus Dur yang tidak terhenti pada kebebasan berpikir demi pembentukan diri sendiri, seperti yang terjadi dalam spirit humanisme Eropa. Bagi Gus Dur, humanisme sebagai otonomi diri bukan tujuan, melainkan syarat bagi pemenuhan hak-hak dasar manusia secara umum. Hak-hak dasar itu mencakup hak hidup, hak beragama, hak kepemilikan, hak berkeluarga, dan hak profesi. Oleh karena itu, humanisme Gus Dur bukan humanisme Pencerahan yang bersifat individualis. Gus Dur hanya mengambil mekanisme humanisme Pencerahan, yakni rasionalisasi, guna merasionalisasikan Islam, demi pemenuhan hak-hak dasar manusia.

Bahkan secara praksis, manusia di dalam humanisme Gus Dur kemudian diganti dengan terma rakyat dan kaum lemah. Dengan cara ini, Gus Dur telah meninggalkan humanisme abstrak yang berpijak pada "manusia abstrak", kepada "humanisme sosial" yang memuliakan rakyat yang dilemahkan oleh sistem kekuasaan. Dalam kaitan ini, semua pemikirannya telah digerakkan untuk menyelamatkan kaum lemah dengan capaian tertinggi: kesejahteraan rakyat sebagai penanda utama dari kesejahteraan manusia secara umum.

pustaka-indo.blogspot.com

Bab II
Jalinan Struktural Pemikiran

Pemikiran Gus Dur konon selalu kontroversial dan sulit dipahami. Pemikiran ini sering menabrak *mainstream* pemahaman masyarakat Indonesia, khususnya masyarakat Muslim dan Nahdlatul Ulama (NU) yang ia nahkodai. Risikonya, belum lagi pemikiran itu dipahami, Gus Dur sendiri telah dicaci, misalnya melalui sebutan pembela PKI, pembela Ahmadiyah, pembela Inul Daratista, atau yang lebih kejam lagi, penghina Al-Quran sebagai kitab porno.

Memang, kontroversi pemikiran Gus Dur tidak hanya hadir belakangan menjelang ia wafat. Sejak masa mudanya, Gus Dur telah membuahkan kontroversi. Pembelaannya terhadap Arswendo Atmowiloto yang menempatkan Nabi Muhammad dalam urutan kesebelas dalam polling tokoh berpengaruh, tentu melahirkan sakit hati di kalangan Muslim. Atau pernyataannya bahwa *assalamu'alaikum* bisa diganti dengan ucapan, "Selamat pagi", pastilah menggegerkan keyakinan umat Islam. Belum lagi gagasan ketika ia menjabat

http://pustaka-indo.blogspot.com

http://pustaka-indo.blogspot.com

Presiden ke-4 RI. Berbagai gagasan seperti usulan pencabutan TAP MPRS No. XXV tahun 1966, pembubaran Departemen Sosial dan Departemen Penerangan, serta penjalinan hubungan Indonesia-Israel, tidak hanya menuai kontroversi bagi umat Muslim, tetapi masyarakat Indonesia yang anti-komunisme dan sekian pegawai negeri yang menggantungkan hidup di dua departemen pemerintah itu.

Tentu berbagai letupan pemikiran Gus Dur memang kontroversial sejak di dalam dirinya sendiri. Mengapa? Karena pemikiran-pemikiran itu telah melanggar garis-batas pemahaman awam masyarakat Muslim dan warga Indonesia. Pertanyaannya, kenapa Gus Dur sering melanggar garis-batas itu, justru ketika ia menjadi pimpinan organisasi Islam terbesar (NU) setidaknya sejak 1984-1999? Apakah ada yang bermasalah dengan pemikiran Gus Dur atau garis-batas pemahaman awam masyarakat kita yang memang perlu digedor?

Menurut penulis, kedua pertanyaan itu masuk akal belaka. Artinya, sejak di dalam dirinya sendiri, pemikiran Gus Dur memang kontroversial. Namun, hal ini menggambarkan garis-batas pemahaman awam masyarakat yang memang rapuh dan perlu digedor. "Gedoran pemikiran" itu yang telah Gus Dur lakukan, demi pemahaman yang lebih mendalam atas berbagai persoalan yang sebelumnya hanya dipikirkan masyarakat secara selayang pandang.

Akan tetapi secara substantif, terjadinya kontroversi atas pemikiran Gus Dur, sebenarnya disebabkan oleh ketiadapahaman atas pemikiran itu. Artinya, masyarakat kurang memahami landasan pikir dan tujuan normatif dari pemikiran Gus Dur. Menurut hemat penulis, jika kedua hal ini dipahami, kontroversi itu bisalah teredakan. Hal ini menjadi poin mendasar sebab pemikiran Gus Dur sebenarnya biasa-biasa saja dalam statusnya sebagai pemikiran. Walaupun dalam praktiknya, ia menjadi di luar kebiasaan ketika menubruk *common sense* masyarakat awam. Sebagai pemikiran, pemikiran Gus Dur akhirnya

pustaka-indo.blogspot.com

memang berbeda dengan pemahaman awam. Alasannya jelas. Gus Dur berpikir melalui refleksi dengan pendasaran atas literatur pemikiran yang kaya. Sebagai refleksi, pemikiran Gus Dur tentu melakukan penilaian kembali: sebuah kritik-diri atas persoalan yang direfleksikan. Upaya kritik-diri inilah yang membentur pemahaman awam yang telah memahami sesuatu tanpa refleksi, tanpa kritik diri.

Prinsip Pemikiran

Penulis sebut pemikiran Gus Dur biasa-biasa saja karena prinsip dan tujuan yang mendasarinya, biasa-biasa saja. Ia disebut biasa karena kedua hal itu merupakan prinsip dan tujuan normatif yang ada di dalam setiap pemikiran reflektif-filosofis. Secara mendasar, prinsip dan tujuan itu mengacu pada pembelaan Gus Dur terhadap harkat tinggi kemanusiaan, yang pada satu titik ia dasarkan pada tradisi keislaman yang mendalam. Jadi, jika dirumuskan, corak atau "jenis kelamin" pemikiran Gus Dur ialah pertemuan antara keislaman dan kemanusiaan. Hanya saja prinsip keislaman ini bukan merupakan satu-satunya prinsip yang menjadi dasar semua pemikiran Gus Dur. Prinsip keislaman lebih merupakan landasan awal yang menjadi "kondisi psiko-kultural" bagi segenap pemikirannya. Jika meminjam Bourdieu, prinsip keislaman adalah *habitus*, yang telah menstruktur dalam alam bawah sadar (*structured structure*) Gus Dur, dan oleh karenanya menjadi pola strukturasi (*structuring structure*) atas hubungan antara pemikiran Gus Dur dan persoalan yang dipikirkannya.[15] Atau jika meminjam Habermas, prinsip keislaman

15. Sebagai bagian dari psiko-diskursif, *habitus* memiliki beberapa arti. Pertama, *habitus* mencakup dimensi kognitif dan afektif yang terejawantah dalam sistem disposisi. Di sini istilah disposisi merujuk pada tiga makna berbeda; (1) disposisi sebagai hasil dari tindakan yang mengatur; (2) disposisi sebagai cara mengada (*a way of being*) dan merupakan kondisi habitual (*a habitual state*); dan (3) disposisi sebagai pre-disposisi, tendensi, niat, atau kecenderungan. Disposisi terbentuk melalui praktik individu dengan

http://pustaka-indo.blogspot.com
pustaka-indo.blogspot.com

adalah *Lebenswelt komunikatif* Gus Dur.[16] Ia merupakan latar belakang kultural yang mengondisikan pola komunikasi dalam keseharian Gus Dur sehingga secara otomatis, prinsip keislaman cenderung menjadi "kacamata" tak tersadari dalam pandangan pemikirannya.

Pertemuan antara keislaman dan kemanusiaan ini misalnya terbaca di dalam pemijakannya atas ayat Al-Quran (Al-Maidah [5]: 32), *Waman ahyaha fakaannama ahya al-naasa jami'a*. Barangsiapa yang menolong kehidupan seseorang maka seakan ia telah menolong semua umat manusia. Pertemuan ini juga tersirat dalam penjelasan

---

pengalaman personalnya, interaksi individu dengan orang lain, dan dengan struktur objektif. Berbagai kecenderungan ini kemudian dipupuk dalam posisi-posisi sosial suatu ranah dan memberikan kerangka penyesuaian subjektif terhadap posisi sosial tersebut. Kedua, *habitus* merupakan struktur-struktur yang terbentuk (*structured structure*) dan struktur-struktur yang membentuk (*structuring structure*). Di satu sisi, *habitus* berperan sebagai sebuah struktur yang membentuk kehidupan. Sementara di sisi lain, *habitus* dipandang sebagai struktur yang dibentuk oleh kehidupan. Dari sinilah *habitus* kemudian termaknai sebagai *dialektika antara internalisasi eksternalitas dan eksternalisasi internalitas*. Ketiga, karena sebagai produk sejarah, *habitus* bekerja di bawah aras kesadaran dan bahasa, melampaui jangkauan pengamatan introspektif atau kontrol dari aktor. Karena mengarahkan praktik secara praktis, skema-skema *habitus* menyatu pada apa yang disebut nilai-nilai dalam gerak-gerak (*gestures*) tubuh yang paling otomatis, seperti cara bicara seniman berbeda dengan cara bicara pengusaha. Inilah yang disebut sebagai *polythetic* (logika tindakan) yang dibedakan dengan rasionalisme murni. Lihat Pierre Bourdieu, *Outline of A Theory of Practice* (Cambridge University Press, 1977), hlm. 159-170.

16. *Lebenswelt*, *life-world* atau dunia-kehidupan adalah ranah kultural keseharian tempat seseorang hidup dan berkomunikasi. Sebagai ranah kultural keseharian, ia telah mengalami internalisasi ke alam bawah sadar sehingga senantiasa hadir di setiap momen komunikasi. Dalam artian inilah ia memiliki dua arti. Pertama, sebagai *Lebenswelt* komunikatif. Yakni, latar paradigmatis yang memuat horizon nilai, pandangan, wawasan, tradisi, hingga kebiasaan logat, yang "mencetak bahasa" yang digunakan oleh seseorang. Seorang Muslim yang taat, pastilah dipengaruhi oleh wawasan keislaman yang tak tersadari, ketika ia berpikir dan mengungkapkan pemikirannya melalui bahasa. Kedua, sebagai ranah sosial-kultural. Pada ranah ini manusia hidup dalam kesehariannya, saling bertukar pikiran, berkomunikasi demi tercapainya kesalingpahaman. *Lebenswelt* sebagai ranah sosial-kultural inilah yang oleh Habermas dikontraskan dengan sistem, yang menurutnya telah mengoloni dunia-kehidupan. Dalam kolonisasi ini, "yang kultural" telah dikoloni oleh "yang institusional". "Yang publik" telah dikoloni oleh "yang politik". Lihat Jurgen Habermas, *The Theory of Communicative Action, Lifeworld and System: A Critique of Fungtionalist Reason* (Boston: Beacon Press, 1985), hlm. 113–153.

http://pustaka-indo.blogspot.com
pustaka-indo.blogspot.com

Gus Dur bahwa agama dan kemanusiaan haruslah disatukan. "Agama tanpa kemanusiaan akan melahirkan fundamentalisme".[17] Demikian tandasnya. Dari dua ungkapan ini, terpahami bahwa Gus Dur mendasarkan prinsip kemanusiaan di dalam tradisi Islam serta menghadirkan prinsip kemanusiaan ke dalam prinsip keislaman. Segenap pemikiran dan perjuangan Gus Dur berada di titik tegang pertemuan dua prinsip mendasar ini. Tanpa pemahaman atas posisi titik tegang ini, segenap pikiran dan tindakannya tak akan terpahami.

17. Gus Dur sering bercerita, bahwa prinsip kemanusiaan ia temukan salah satunya dalam buku *Etika Necomechea* karya Aristoteles. Buku yang dibacanya di Mesir itulah yang menyelamatkannya dari pemahaman fundamentalistik atas Islam. "Andai saya tidak bertemu dengan buku itu, mungkin saya akan menjadi fundamentalis". Demikian kisah beliau. Pertanyaannya, apa yang menarik di buku itu sehingga setelah menemukannya, Gus Dur bersujud syukur sembari menangis? Jawaban atas pertanyaan ini terdapat dalam ajaran Aristoteles di buku itu yang merujuk pada etika *Eudaimonisme*, yakni ajaran etika di dalam filsafat Aristotelian yang mengajarkan prinsip etika sebagai jalan bagi pencapaian kebahagiaan (*Eudaimonia*). Artinya, yang etis atau yang baik adalah yang mampu mengarahkan manusia kepada kebahagiaan. Pertanyaannya, apakah yang membuat manusia bahagia? Harta dan kesuksesan materialkah? Menurut Aristoteles, bukan. Kebahagiaan manusia terdapat pada dua hal. Pertama, cara hidup kontemplatif. Kedua, keikutsertaan dalam politik (*polis*). Mengapa? Karena "yang esensial" di dalam diri manusia adalah akal budi. Hanya akal budilah yang menjadi *diffrentia specifica* yang membedakan manusia dari binatang. Maka, kebahagiaan manusia mestilah didasari atau merujuk pada hakikat manusia tersebut. Oleh karena itu, manusia akan bahagia ketika ia hidup dalam terang akal budi. Yakni, hidup di dalam kontemplasi tentang hakikat sesuatu dan hidup di dalam hakikat yang sudah tercerahi akal budi tersebut. Hal sama dengan politik, yang merupakan sifat khas manusia. Karena menurut Aristoteles, manusia adalah makhluk politik (*zoon politicon*) maka politik merupakan sarana bagi pemenuhan kemanusiaan. Artinya, tanpa berpolitik, yakni terlibat di dalam urusan polis (negara-kota) untuk mewujudkan kebaikan bersama (*res publica*), manusia tidak akan menyempurnakan kemanusiaannya. Cara pandang etis-filosofis atas manusia inilah yang melahirkan *spirit* humanisme Eropa yang merujuk pada dua prestasi, rasionalitas dan keterlibatan dalam politik (demokrasi). Kemanusiaan modern adalah kemanusiaan yang berakar pada kedaulatan pemikiran manusia, dan kedaulatan rakyat di dalam sistem demokratis. Gus Dur sepertinya mereguk spirit humanisme ini, yang membuatnya terbebas dari pola pikir fundamentalistik di dalam Islam. Untuk etika Aristotelian lihat Aristoteles, *Nicomachean Ethics, Sebuah Kitab Suci Etika,* Embun Kenyowati (Terj.) (Jakarta: Teraju, 2004), hlm. 1–25.

http://pustaka-indo.blogspot.com
pustaka-indo.blogspot.com

http://pustaka-indo.blogspot.com

Dalam kaitan ini, prinsip kemanusiaan Gus Dur selaras dengan humanisme modern. Pertemuan Gus Dur dengan humanisme ini bisa dilacak dari petualangan intelektualnya, baik secara literal (melalui buku) maupun secara riil (melalui perjalanan intelektual Gus Dur di Eropa). Secara literal, perjumpaan dengan humanisme Eropa terlacak dari pembacaan Gus Dur atas buku Eropa-sentris, misalnya *Aera Eropa* karya Jan Romein.[18] Menurutnya, buku inilah yang membuat Gus Dur terpesona dengan Eropa, dengan segenap prestasi peradabannya sejak humanisme, rasionalisme, dan kosmopolitanisme yang tergelar dalam revolusi kebudayaan; *Renaissance*, *Aufklarung*, dan modernisasi.

Keterpesonaan Gus Dur dengan kebudayaan Eropa khususnya tertuju pada humanisme, rasionalisme, dan demokrasi. Atas humanisme, tentu Gus Dur terpesona dan sepakat dengan perjuangan pengangkatan harkat manusia di atas institusi apa pun. Atas rasionalisme, Gus Dur terpikat dengan penggunaan akal budi demi penyempurnaan peradaban manusia. Dalam satu tulisannya, *Universalisme dan Kosmopolitanisme Peradaban Islam,* Gus Dur mendaulat penggunaan rasionalitas sebagai pengangkatan lebih tinggi, nilai-nilai Islam ke ranah peradaban modern yang kosmopolitan. Sementara demokrasi merupakan sistem politik ideal yang mampu menjamin terpenuhinya hak-hak dasar manusiawi. Pada titik ini, pembelaan Gus Dur atas demokrasi bisa dipahami dalam kerangka sifat demokrasi itu sendiri sebagai *conditio sine qua non* yang memungkinkan terjaganya hak-hak manusiawi.

Oleh karena itu, selayak perjuangan kemanusiaan di Eropa, prinsip kemanusiaan Gus Dur kemudian menurunkan beberapa prinsip konstitutif yang membentuk dan menjamin kemanusiaan tersebut. Dalam kaitan inilah prinsip kemanusiaan bertemu dengan

18. Lihat Prof. J.M. Romein, *Aera Eropa, Peradaban Eropa sebagai Penyimpangan dari Pola Umum* (Bandung: Ganaco, 1956), hlm. 20–53.

pustaka-indo.blogspot.com

prinsip keislaman. Mengapa? Karena selain dari tradisi humanisme Eropa, Gus Dur sebagai Muslim, kemudian mendasarkan kemanusiaan itu di dalam tradisi Islam. Yakni, dalam apa yang ia sebut sebagai *ghayat al-mashlahat* (tujuan utama kemaslahatan) yang disediakan oleh tujuan utama syariat (*maqashid al-syari'ah*) berupa perlindungan atas hak hidup (*hifdz al-nafs*), hak beragama (*hifdz al-din*), hak berpikir (*hifzd al-'aql*), hak kepemilikan (*hifdz al-maal*), dan hak atas kesucian keluarga (*hifdz al-nasl*).[19]

Di dalam urutan hak ini, Gus Dur menempatkan hak hidup di urutan pertama karena ia terkait dengan hak paling dasar dari manusia, yakni kehidupan. Dalam terang hak hidup ini, terciptalah hak atas kelayakan hidup, yang merujuk pada tersedianya "kondisi material dan kesempatan institusional" yang membuat manusia bisa memenuhi hak (kelayakan) hidupnya. Atas dasar inilah kenapa Gus Dur menempatkan hak hidup di urutan pertama, yang kemudian menciptakan *pra-syarat struktural* bagi pemenuhan hak tersebut. Dalam kebutuhan atas pra-syarat struktural ini, demokrasi menjadi sistem politik yang niscaya, sebab ia menyediakan "kondisi politik" yang menjamin tersedianya *pra-syarat struktural* tersebut. Dari sinilah Gus Dur kemudian menempatkan demokrasi sebagai sistem yang harus diperjuangkan karena ia melakukan penjaminan atas dua hal. Pertama, kebebasan setiap warga negara. Kedua, kesetaraan setiap manusia.

Dengan adanya penjaminan atas kebebasan, setiap warga bisa menentukan dirinya sendiri sesuai dengan pandangan hidup yang diyakininya. Dalam terang kebebasan ini pula, Gus Dur memperjuangkan kebebasan beragama (*hifdz al-din*) dan kebebasan berpikir (*hifdz al'aql*). Dua macam kebebasan ini fundamental dalam

19. Abdurrahman Wahid, "Universalisme Islam dan Kosmopolitanisme Peradaban Islam," *Pelita*, 26 Januari 1988, hlm. 8.

http://pustaka-indo.blogspot.com
pustaka-indo.blogspot.com

masyarakat demokratis karena ia menggambarkan terpenuhinya hak-hak dasar yang paling asasi, yakni beragama dan berpikir. Oleh karena itu, prinsip kemanusiaan Gus Dur kemudian melahirkan pembelaan atas kebebasan beragama dan kebebasan berpikir. Dari sinilah kita mengenal satu sisi perjuangan Gus Dur sebagai seorang Muslim liberal dan pluralis. Liberal karena ia menempatkan kebebasan berpikir dalam kerangka pemikiran keislaman. Pluralis dalam artian penghormatan dan keakrabannya dengan kerja-kerja *inter-faith* yang mendaulat Gus Dur sebagai "bapak pluralisme". Pada titik ini, perjuangan Gus Dur dan pola keislamannya yang liberal dan pluralis, mesti kita letakkan dalam kerangka pembelaan atas hak dasar manusiawi tersebut. Demikian sebaliknya, prinsip kemanusiaan telah menurunkan dua prinsip turunan, yakni kebebasan beragama dan kebebasan berpikir.

Pada level struktural, prinsip kemanusiaan yang berisi prinsip turunan hak hidup, hak beragama, dan hak berpikir ini kemudian membutuhkan topangan sistem politik yang mendukung. Tentu sistem ini adalah demokrasi. Pada titik ini kita mengalami pergeseran, dari *pemikiran Gus Dur tentang manusia*, kepada *pemikiran politik Gus Dur*. Mengapa? Karena pemikiran politiknya yang merujuk pada persetujuan atas demokrasi merupakan kelanjutan dari pemikirannya atas manusia. Artinya, dari penghormatan atas hak dasar manusia, diperlukanlah sistem politik yang mampu menjamin penghormatan tersebut. Sistem ini adalah demokrasi, yang selain menjamin kebebasan, juga terlebih menjamin kesetaraan manusia. Tepat di titik inilah *Weltanschauung* (pandangan dunia) Islam Gus Dur kita temukan, yakni dalam pandangan dunia keislaman, yang Gus Dur tetapkan dalam tiga nilai dasar; *syura* (demokrasi), *musawah* (kesetaraan) dan '*adalah* (keadilan).[20] Menarik karena Gus Dur

20. Abdurrahman Wahid, "Pribumisasi Islam," dalam *Pergulatan Negara, Agama, dan Kebudayaan (*Depok: Desantara, 2001), hlm. 131–132.

http://pustaka-indo.blogspot.com
pustaka-indo.blogspot.com

http://pustaka-indo.blogspot.com

menyebut ketiga nilai ini sebagai nilai dasar yang menjadi pandangan dunia Islam. Hal ini melahirkan konsekuensi logis, yakni perjuangan demokrasi atas nama Islam.

Dalam kaitan ini kita menemukan "keterkaitan struktural" dalam tiga nilai dasar ini. Pertama, demokrasi sebagai sistem politik yang menopang kesetaraan warga demi tercapainya keadilan. Kedua, kesetaraan sebagai kondisi demokratis itu sendiri sebab fungsi demokrasi sebagai "metode politik" tentulah untuk menjamin kesetaraan warga, baik di hadapan hukum, maupun keseteraan mendapatkan kesempatan untuk mengembangkan diri. Ketiga, keadilan sebagai tujuan akhir dari kesetaraan yang ditopang oleh sistem demokrasi. Oleh karena itu, selain hak hidup yang melahirkan prinsip kesetaraan, hak beragama, hak berpikir, dan demokrasi, prinsip kemanusiaan Gus Dur juga melahirkan prinsip turunan lain, yakni keadilan. Mengapa? Karena kondisi ideal yang hendak dicapai, yang menandakan terpenuhinya hak-hak manusiawi adalah kondisi keadilan. Dari sinilah kita menjadi *mafhum* bahwa tujuan utama segenap perjuangan Gus Dur adalah keadilan, yang berpijak pada prinsip kemanusiaan.

Corak pemikiran yang mengacu pada terma keadilan ini merupakan "corak sosialis" dalam pemikiran Gus Dur. Artinya, Gus Dur, selain mendasarkan prinsip kemanusiaan dalam tradisi humanisme Eropa yang cenderung liberal, juga terinspirasi dari tradisi Marxian. Hal ini wajar sebab bahkan sejak umur 14 tahun ia telah melahap *Das Kapital* karya Karl Marx dan *What's to be Done* dari Lenin: buku-buku kiri yang ia dapatkan dari gurunya, eksponen PKI.[21] Tradisi Marxian atau sosialis juga ia dapatkan di Mesir dalam

21. Buku ini dipinjami oleh guru bahasa Inggrisnya di SMEP Yogyakarta, yakni Ibu Rupiah, yang merupakan anggota Gerwani. Selain *Das Kapital,* Gus Dur juga dipinjami novel *La Porte Etroite* karya Andre Gide, *For Whom The Bell Voice* karya Ernest Hemingway, dan *Captain's Daughter* karya I. Turgenev. Gus Dur juga dipinjami buku *Romantisme*

pustaka-indo.blogspot.com

keterlibatannya dengan Partai Bath, sebuah partai sosialis dominan di Mesir.[22] Serta persentuhannya dengan pemikiran *teologi pembebasan* di Amerika Latin.[23] Persentuhan dengan *teologi pembebasan* inilah yang melatari kritiknya atas pembangunanisme Orde Baru sehingga pada 1979, ia memimpin *Jurnal Wawasan* yang menggali diskursus pembangunan alternatif.

Tradisi Marxian yang ia pakai sebagai pisau analisis kritis, ia gunakan untuk membedah ketimpangan struktural yang menghambat tercapainya keadilan. Pada titik ini, keadilan diartikan sebagai pemerataan ekonomi dan kesetaraan setiap orang untuk mendapatkan kesempatan yang sama bagi pengembangan diri. Oleh karena itu, Gus Dur kemudian getol menyuarakan adanya ketimpangan struktural yang melahirkan kemiskinan. Melalui analisis kritis, ia menyatakan bahwa penyebab kemiskinan bukanlah kemalasan dari masyarakat, melainkan karena struktur ekonomi-politik yang

---

Revolusioner karya Lenin. Melalui buku inilah Gus Dur menemukan istilah "kiri kekanak-kanakan". Yakni sebuah perasaan yang mengharuskan perubahan dilakukan dan hanya menjadi milik kaum kiri. Selain dari Bu Rupiah, Gus Dur cilik juga dipinjami *What is To Be Done,* Lenin oleh Pak Sumantri. Gurunya yang eks PKI. Petualangan intelektualnya tak berhenti di sini. Ia kemudian menjelajahi pasar loak Yogyakarta dan menemukan buku-buku berat karya para pemikir seperti Gramsci, Ortega Y. Gasset, Mao Ze Dong, Johan Huizinga, William Faulkner, William Bochner, John Steinbeck, dan Andre Malraux. Atas bantuan Bu Rupiah, ia mendapatkan buku dari kedutaan besar Uni Soviet. Buku-buku karangan dari A.S. Pushkin, Leo Tolstoy, Dostoyvsky, Trotsky, dan Mikhail Sholokov. Gus Dur kemudian menuntaskan beberapa jilid buku The *Story of Civilization* karya Will Durant. Gus Dur juga menuntaskan novel *La Porte Etroite* karya Andre Gide, dan jatuh cinta dengan tokoh Alisa. Seorang biarawati yang menyerahkan hidupnya kepada Tuhan. Gus Dur kecil pun ingin meneladani Alisa ini, dan menyerahkan hidupnya untuk kemanusiaan. Saking sukanya dengan Alisa, putri pertama Gus Dur diberi nama biarawati itu, yakni Alissa Qatrunnada Munawwarah. Lihat, Iip D. Yahya, *Seri Pejuang Kemanusiaan, Gus Dur, Berbeda Itu Asyik* (Yogyakarta: Kanisius, 2004), hlm. 33–35.

22. Keterangan ini disampaikan oleh Moeslim Abdurrahman, di Simposium Pemikiran Gus Dur, Jakarta, 16-18 November 2011
23. Lihat Abdurrahman Wahid, "Republik Bumi di Surga, Sisi Lain Motif Keagamaan di Kalangan Gerakan Masyarakat," dalam *Prisma Pemikiran Gus Dur* (Yogyakarta: LKiS, 2000), hlm. 175.

http://pustaka-indo.blogspot.com
pustaka-indo.blogspot.com

http://pustaka-indo.blogspot.com

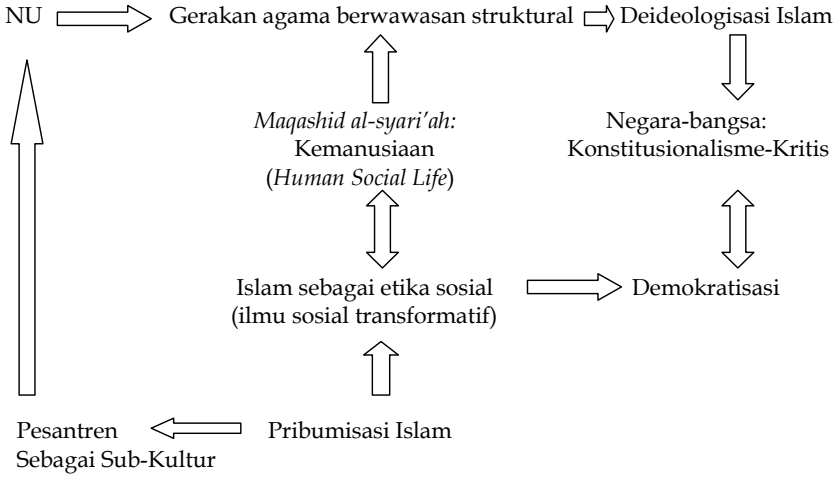
timpang. Penyelesaian atas problem kemiskinan mestilah merujuk pada pembongkaran atas struktur yang timpang tersebut. Dengan cara ini Gus Dur kemudian sampai pada kesimpulan, bahwa Islam mestilah diarahkan untuk mengkritik ketimpangan struktural. Inilah yang ia sebut sebagai fungsi etika sosial Islam. Islam dalam hal ini, menerapkan ukuran etisnya bagi kehidupan kemasyarakatan. Ketika kondisi masyarakat tak sesuai dengan ukuran itu maka kaum Muslim harus mengkritiknya sebagai upaya pengarahan realitas sosial menuju idealitas etis-sosial menurut Islam.

Jalinan Struktural

Pada titik ini, uraian atas pemikiran Gus Dur akan diarahkan untuk membentuk suatu jalinan struktural dari keseluruhan pemikirannya. Jalinan struktural ini merupakan kesaling-terkaitan antar-gagasannya yang akhirnya membentuk kesatuan struktural yang utuh. Artinya, meskipun Gus Dur sendiri tidak merumuskan pemikirannya dalam suatu struktur yang sistematis, segenap pemikirannya dapat dirumuskan di dalam struktur tersebut.

Sebagai struktur, pemikiran Gus Dur telah membentuk suatu kesatuan yang dibangun oleh per-pemikiran yang menjadi elemen-elemen di dalam struktur tersebut. Oleh karenanya, pengkajian atas satu pemikiran tidak bisa dilepaskan dari keterkaitannya dengan pemikiran tertentu, dan dengan asas yang menjadi "titik penggerak" dari keseluruhan struktur tersebut. *Ya*, selayak termaktub di atas, struktur pemikiran Gus Dur memiliki "titik penggerak" yang darinya, segenap elemen pemikiran Gus Dur lahir dan memencarkan jalinan struktural tersebut. "Titik penggerak" itu tiada lain, prinsip kemanusiaan yang berjalin-kelindan dengan prinsip keislaman. Untuk jalinan struktural ini, lihat bagan di bawah.

pustaka-indo.blogspot.com



Bagan 2.1
Jalinan Struktural Pemikiran Gus Dur

Dari bagan ini kita bisa mengambil beberapa kesimpulan mendasar. Pertama, prinsip kemanusiaan yang berjalin-kelindan dengan prinsip kemanusiaan di dalam Islam, merupakan "titik penggerak" dari jalinan struktural tersebut. Dalam kaitan ini, prinsip tersebut terdapat pada pendasaran kemanusiaan Gus Dur kepada penghargaan atas hak-hak dasar manusia di dalam *maqashid al-syari'ah*. Tradisi *maqashid al-syari'ah* ini bertemu dengan prinsip kemanusiaan di dalam tradisi humanisme modern. Menariknya, prinsip kemanusiaan ternyata juga berada dalam pemikiran kebudayaan, yang oleh Gus Dur didefinisikan sebagai *human social life*: kehidupan sosial manusiawi.[24]

24. Lihat Abdurrahman Wahid, "Negara dan Kebudayaan," dalam *Pergulatan Negara, Agama, dan Kebudayaan (*Depok: Desantara, 2001), hlm. 3–8. Pada titik ini, Gus Dur telah menetapkan landasan pemikiran kebudayaan yang selaras dengan tradisi filsafat kebudayaan. Hal ini terlihat pada definisi kebudayaan, yang menurutnya bukanlah warisan yang diwariskan, melainkan sebuah aksi bersama demi perwujudan kehidupan sosial manusiawi. Aksi bersama ini dilandasi oleh nilai-nilai luhur yang menjadi tradisi suatu masyarakat karena di dalam tradisi itu, nilai-nilai luhur suatu masyarakat dijaga. Oleh karenanya, ketika mendefinisikan "nilai-nilai Indonesia" misalnya. Gus Dur tidak merujuk pada pola budaya atau tradisi tertentu yang mencirikan "manusia Indonesia". Akan tetapi, meniscayakan suatu aksi perubahan sosial terus-menerus

http://pustaka-indo.blogspot.com
pustaka-indo.blogspot.com

http://pustaka-indo.blogspot.com

Oleh karena itu, pemikiran kebudayaan bisa diletakkan pada landasan dasar segenap pemikiran Gus Dur karena ia merujuk pada upaya pemanusiaan kehidupan sosial.

Artinya, pada ranah kebudayaan, Gus Dur telah menetapkan dasar bagi segenap pola kehidupan manusia, yakni bahwa kehidupan sosial kita haruslah manusiawi. Dengan demikian, karena kebudayaan mencakup segenap ranah kehidupan, sejak ranah keagamaan, sosial-ekonomi, dan politik maka gagasan kebudayaan sebagai *human social life* sekaligus menjadi *blue print* kehidupan ala Gus Dur, yang ia detailkan di dalam masing ranah sub-sektoral tersebut. Misalnya, gagasan keislaman yang menjunjung tinggi kemanusiaan melalui prinsip *etika sosial Islam*. Gagasan demokrasi pun diarahkan pada penciptaan suasana politik yang menjamin hak-hak manusia, khususnya hak sosial-politik. Dalam kerangka inilah Gus Dur mengkritik "demokrasi seolah-olah" Orde Baru. Dengan begitu, segenap gagasan partikular Gus Dur, secara mendasar diarahkan demi pencapaian kehidupan sosial manusiawi tersebut.

Kedua, prinsip kemanusiaan yang berada dalam terang tradisi *maqashid al-syari'ah* serta dirumuskan dalam pemikiran kebudayaan ini, kemudian melahirkan gagasan keislaman yang merujuk pada *Islam sebagai etika sosial*. Inti dari gagasan ini adalah perlunya wacana

---

tanpa ketercerabutan dengan akar tradisi. Artinya, "nilai yang paling Indonesia" adalah perubahan sosial menuju kehidupan manusiawi, dengan tetap memijakkan proses itu pada nilai-nilai tradisional masyarakat. Penggambaran atas kebudayaan macam ini merupakan tradisi dari filsafat kebudayaan, yang mencoba menggali hakikat kebudayaan. Di dalam hakikat ini, kebudayaan selalu mengandung "trias humanica", yakni keterkaitan antara kebudayaan, manusia, dan kehidupan. Dalam trias-manusiawi ini, kebudayaan dipahami sebagai upaya manusia untuk membudayakan, atau memanusiawikan kehidupan. Penggambaran macam ini berbeda dengan penggambaran antropologis atas kebudayaan, yang melihat ragam praktik manusia dalam mengolah alam-kehidupan. Hanya saja secara hakiki tetap sama: pemanusiaan manusia melalui pemanusiaan kehidupan. Untuk filsafat kebudayaan, lihat J.W.M. Bakker SJ, *Filsafat Kebudayaan, Sebuah Pengantar* (Yogyakarta: Kanisius, 1984), dan Budiono Kusumohamidjojo, *Filsafat Kebudayaan, Proses Realisasi Manusia* (Yogyakarta: Jalasutra, 2009).

pustaka-indo.blogspot.com

keislaman, dalam hal ini tradisi *fiqh*, untuk memperluas rambahan objek kajiannya kepada persoalan-persoalan kemasyarakatan yang tengah mengalami ketimpangan. Jadi, *fiqh* tidak hanya berkutat dengan persoalan teknis ibadah atau *mu'amalah*, tetapi pada persoalan yang dihadapi umat yang membutuhkan mode analisis baru, sebab persoalan tersebut baru ada setelah masa modern.[25] Dalam kaitan ini, etika sosial Islam diartikan Gus Dur sebagai konsep dan ukuran baik-buruk tata kehidupan menurut Islam.

Pada titik ini penting dicatat bahwa yang dikehendaki Gus Dur adalah etika Islam, bukan politik apalagi ideologi Islam. Etika menurut Gus Dur adalah ukuran baik-buruk yang tidak selalu harus diwujudkan melalui mesin politik atau gerakan ideologis. Posisi etis dari Islam ini penting karena menurut Gus Dur, Islam adalah agama, bukan aliran atau ideologi politik. Sebagai agama, ia memiliki sifat otonom dan transenden dari realitas kehidupan. Mengapa? Karena agama merupakan ranah kesucian. Ranah sakral tempat manusia berhubungan dengan "Yang Transenden". Menurunkan agama ke tataran praksis kehidupan masyarakat, dalam hal ini praksis politik, berarti melakukan desakralisasi agama, yang akhirnya akan membuat agama kehilangan otonominya sebagai ranah transenden. Posisi agama yang tidak boleh "turun ke politik" ini Gus Dur maksudkan sebagai kritik atas politisasi Islam dan ideologisasi Islam. Di kedua gerakan ini, Islam dijadikan konsep, aliran, ideologi, dan "rumusan sudah jadi" yang harus diwujudkan ke tataran realitas. Pertanyaannya, lalu apa yang bisa diberikan Islam sebagai suatu etika sosial? Untuk pertanyaan ini Gus Dur menjawab, Islam hanya menyediakan landasan dasar tentang apa yang baik dan apa yang buruk. Setelah itu, dipersilakan segenap

25. Abbdurrahman Wahid, "Paradigma Pengembangan Masyarakat melalui Pesantren," Jurnal *Pesantren,* No. 3/Vol. V/1988, hlm. 3-7.

http://pustaka-indo.blogspot.com
pustaka-indo.blogspot.com

upaya manusia, baik melalui pemikiran atau teknik sosial, politik, maupun ekonomi untuk mewujudkan landasan dasar tersebut.

Dengan menempatkan Islam sebagai etika sosial, Gus Dur hendak mendasarkan pembentukan masyarakat berkeadilan pada nilai-nilai etis-sosial keislaman. Tujuannya jelas: kehidupan sosial manusiawi, yang merujuk pada pembentukan pranata sosial-politik yang menjamin pemenuhan kebutuhan dasar manusia, yang terumuskan di dalam *maqashid al-syari'ah* tersebut. Dengan demikian, etika sosial Islam di dalam dirinya memuat kritik. Artinya, ia kritis terhadap situasi yang menghambat bagi terwujudnya masyarakat berkeadilan tersebut. Oleh karena itu, Islam sebagai etika sosial meniscayakan suatu paradigma kritis yang membuat gagasan etis ini bisa menggerakkan pembongkaran atas ketimpangan struktural. Paradigma kritis inilah yang terdapat di dalam paradigma ilmu-ilmu sosial Gus Dur yang bersifat kritis-transformatif. Dengan demikian, gagasan Islam sebagai etika sosial digerakkan oleh paradigma ilmu sosial kritis-transformatif.

Dalam kaitan ini, Gus Dur memang bukanlah ilmuwan sosial. Ia juga bukan *an sich* pemikir sosial, melainkan pemikir Islam yang mewacanakan diskursus sosial-politik. Namun dengan ketiadaan status formal keilmuan sosial ini, tidak berarti Gus Dur awam ilmu sosial. Beberapa tulisannya di Jurnal *Prisma* menggambarkan pemahaman atau bahkan kekritisan Gus Dur atas diskursus ilmu sosial di Indonesia era Orde Baru. Dalam tulisan "Jangan Paksakan Paradigma Luar terhadap Agama" misalnya, Gus Dur melakukan kritik atas fungsionalisme struktural Parsonian yang melihat agama dari perspektif integrasi.[26] Dalam perspektif ini, Parsons memahami agama dalam kaitannya sebagai nilai-nilai budaya, yang ia tempatkan sebagai

26. Abdurrahman Wahid, "Jangan Paksakan Paradigma Luar terhadap Agama," dalam *Prisma Pemikiran Gus Dur* (Yogyakarta: LKiS, 2000), hlm. 169.

http://pustaka-indo.blogspot.com
pustaka-indo.blogspot.com

http://pustaka-indo.blogspot.com

latensi, yakni nilai perekat integrasi sosial. Jadi pada titik ini, nilai-nilai agama difungsikan sebagai "lem perekat" integrasi masyarakat.

Gus Dur menolak hal ini karena cara pandang ini memang sengaja diwacanakan rezim ilmu sosial negara demi pemulusan agenda pembangunan. Seperti diketahui, pembangunan Orde Baru membutuhkan kondisi politik yang stabil. Hal ini hanya bisa terjadi ketika tak ada konflik, salah satunya konflik keagamaan. Konflik ini bisa bersifat horizontal, antar-kelompok agama atau bersifat vertikal, yakni konflik gerakan agama dengan pemerintah. Oleh karena itu, pewacanaan fungsionalisme struktural atas diskursus keagamaan merupakan strategi negara untuk menjinakkan agama di dalam integrasi (stabilitas) politik. Dengan demikian, kritik Gus Dur atas rezim ilmu sosial ini pun merupakan bagian dari kritik Gus Dur atas kekuasaan. Dari sini Gus Dur kemudian mengembangkan pendekatan alternatif atas agama, yakni pendekatan transformatif. Artinya, agama mampu menjadi katalisator bagi perubahan kemasyarakatan. Fungsi sebagai katalisator ini tentunya dalam kerangka etika sosial di atas, yang akhirnya membuahkan gagasan tentang *gerakan keagamaan berwawasan struktural*.

Artinya, meng-*counter* rezim ilmu sosial negara, Gus Dur mewacanakan adanya corak *gerakan keagamaan yang berwawasan struktural*, yakni gerakan keagamaan yang sadar akan ketimpangan struktural, dan akhirnya menyikapi ketimpangan tersebut dengan kritis. Corak gerakan yang bertentangan dengan perspektif integratif ini Gus Dur rujukkan salah satunya pada gerakan *teologi pembebasan* para pastor di Amerika Latin. Para pastor ini, salah satunya, Gustavo Guiterez telah mengembangkan pendekatan keagamaan berwawasan Marxian. Dengan demikian, teologi Katolik dipertemukan dengan analisis Marxisme. Lahirlah gerakan *teologi pembebasan* yang kritis terhadap pola pembangunan nan kapitalistik. Pengonsepan *gerakan*

pustaka-indo.blogspot.com

http://pustaka-indo.blogspot.com

keagamaan berwawasan struktural inilah yang dipraksiskan Gus Dur di dalam gerakan NU di bawah komandonya, di era Orde Baru. Artinya, selama Orde Baru, Gus Dur telah menggerakkan NU sebagai *gerakan keagamaan berwawasan struktural*.

Di dalam peran gerakan agama berwawasan struktural ini, Gus Dur menempatkan NU sebagai oposisi kultural bagi negara. Peran oposisi kultural ini berbeda dengan "oposisi politik" yang bertentangan secara politik dengan negara. Oposisi kultural adalah upaya untuk mengimbangi kekuasaan negara dengan menggunakan sumber daya dan strategi kultural. Oposisi ini tidak mengarah pada perlawanan secara struktural dengan negara, apalagi penggantian struktur dan aktor negara. Akan tetapi, penyeimbangan kekuasaan melalui pertarungan simbolik, yakni pertarungan pada tataran wacana politik dan kenegaraan sehingga negara tidak lagi hegemonik. Peran oposisi kultural ini merupakan pilihan Gus Dur atas strategi sosio-kultural dalam pergerakan Islam. Apa yang ia sebut sebagai strategi sosio-kultural adalah perjuangan untuk mendorong perwujudan nilai-nilai kehidupan bersama yang telah disepakati, sembari mengupayakan perwujudannya pada tataran akar rumput masyarakat. Nilai-nilai Pancasila misalnya, yang kurang maksimal diwujudkan oleh negara, berusaha direalisasikan baik sebagai peringatan-diskursif, artinya mengingatkan pemerintah agar memaksimalkan perwujudan nilai Pancasila; sembari mengupayakan perwujudannya melalui kerja-kerja kemasyarakatan di akar rumput.

Hal ini misalnya dilakukan oleh NU-Gus Dur melalui tiga periode. Pertama, periode awal 1980-an, di mana NU meneguhkan penerimaan atas Pancasila. Penerimaan ini merupakan upaya NU dan Gus Dur untuk ikut "memiliki Pancasila", karena saat itu hanya negara yang berhak atas Pancasila. Penerimaan dan pemilikan Pancasila ini di kemudian hari bermanfaat bagi upaya NU untuk

pustaka-indo.blogspot.com

http://pustaka-indo.blogspot.com

mengimbangi kekuasaan melalui "perang tafsir" atas Pancasila. Proses ini dilakukan melalui ketidakberpihakan NU atas pencalonan kembali Soeharto sebagai presiden, karena kepatuhan NU bukan kepada penguasa, melainkan pada Pancasila. Periode ini merupakan periode ketiga yang terjadi pada dekade awal 1990. Di samping melakukan penyeimbangan simbolik pada level struktural melalui "perang tafsir" atas Pancasila, Gus Dur dan NU menggerakkan pengembangan masyarakat melalui pesantren. Agenda ini dilakukan pada periode kedua kepemimpinan Gus Dur di NU (1988–1992) sebagai upaya pembentukan kemandirian ekonomi masyarakat. Gus Dur menyebutnya sebagai strategi pembangunan *bottom-up*, sebagai alternatif dari pembangunan negara yang *top-down*.[27]

Pada level kultural, gagasan *Islam sebagai etika sosial* yang dilatari oleh paradigma ilmu sosial transformatif dan melahirkan pandangan akan *gerakan keagamaan berwawasan struktural* ini dikondisikan oleh gagasan *pribumisasi Islam*. Mengapa? Karena peran *Islam sebagai etika sosial* menjadi mungkin, ketika ia tidak lagi berjibaku dengan "pergulatan simbolik" yang terjadi akibat ketegangan antara Islam dan budaya lokal. Oleh karena itu, gagasan *pribumisasi Islam* ini pun memiliki dua cabang kemanfaatan.

Pertama, peleraian ketegangan antara Islam sebagai agama hukum (*religion of law*) dengan budaya lokal yang sering tak sama dengan hukum Islam. Gus Dur kemudian mewacanakan *pribumisasi Islam*, yakni suatu fakta historis-kultural Islam di Nusantara yang telah membumikan nilai-nilai universalnya ke dalam simbol-simbol lokal. Dengan demikian, *pribumisasi Islam* bukanlah sinkretisme yang mencampuradukkan dua teologi yang berbeda. Ia hanyalah proses akomodasi Islam atas budaya lokal; bisa dalam bentuk kontekstualisasi

27. Lihat Syaiful Arif, *Gus Dur dan Ilmu Sosial Transformatif, Sebuah Biografi Intelektual* (Depok: Koekoesan, 2009), hlm. 73-134.

pustaka-indo.blogspot.com

http://pustaka-indo.blogspot.com

nash atau peminjaman simbol budaya lokal yang dinapasi oleh nilai substantif Islam. Dalam pola yang kedua ini, Gus Dur sering memisalkan Masjid Demak yang meminjam atap ranggon bersap tiga, yang merupakan peminjaman simbolik atas arsitektur rumah ibadah Jawa, yakni *Meru*. Oleh Walisongo, atap *Meru* itu dipangkas menjadi tiga atap, yang melambangkan tiga tahapan keislaman: iman, Islam, ihsan.[28]

Kedua, konsekuensi dari peleraian atas ketegangan antara Islam dan kebudayaan ini kemudian membuahkan pola keberislaman yang tidak lagi simbolik. Artinya, keberislaman di Nusantara tidak lagi berkutat pada upaya islamisasi budaya lokal. Keberislaman model ini Gus Dur rujukkan pada gerakan Islam yang Arabis, yang berusaha menerapkan simbol budaya Islam (Arab) di masyarakat Indonesia. Oleh karena itu, perjuangan gerakan Islam ini masih bersifat simbolis, karena yang ditegakkan hanyalah simbol dari Islam, bukan substansi. Simbol ini bisa berupa formalisasi jilbab, pemeliharaan jenggot, pemakaian baju gamis Arabis, penerapan hukum cambuk, rajam, hingga islamisasi konstitusi negara. Menurut Gus Dur perjuangan model ini masih bersifat simbolis, yang terjadi karena ketidakmampuan untuk mempribumisasikan Islam ke dalam kultur Nusantara. Dengan demikian, keberhasilan *pribumisasi Islam* akhirnya membuahkan kemanfaatan kedua, yakni kemampuan dakwah Islam untuk keluar dari perjuangan simbolik, dan bergerak demi perjuangan substantif. Untuk yang substantif ini Gus Dur rujukkan pada tiga nilai dasar Islam seperti termaktub di atas, yakni *syura, musawah,* dan *'adalah.* Ketiga nilai dasar ini merupakan prinsip operasional yang mempraksiskan peran *Islam sebagai etika sosial.* Oleh karenanya, gagasan *pribumisasi*

28. Abdurrahman Wahid, "Pribumisasi Islam," dalam *Pergulatan Negara, Agama, dan Kebudayaan (*Depok: Desantara, 2001), hlm. 119.

pustaka-indo.blogspot.com

http://pustaka-indo.blogspot.com

Islam akhirnya menjadi "kondisi pemungkin" yang membuat Islam bisa berperan sebagai etika sosial.

Sementara itu pada ranah historis, proses *pribumisasi Islam* yang berlangsung sejak abad ke-13 hingga ke-19 ini kemudian melahirkan pesantren, yakni suatu kultur Islam pribumi yang terlembaga di dalam sistem pendidikan Islam tradisional. Kesinambungan antara *pribumisasi Islam* dan pesantren ini terdapat pada apa yang Gus Dur sebut sebagai *perwujudan kultural Islam*, yakni bentuk keislaman yang merupakan hasil dari proses *pribumisasi Islam*. Bentuk keislaman ini bersifat kultural karena *pribumisasi Islam* itu sendiri memang suatu proses kulturalisasi Islam. Dalam kaitan ini, pesantren merupakan *perwujudan kultural Islam* karena eksistensinya tidak berdiri di atas landasan politik. Ia berdiri di atas landasan kultur, yang memuat tata nilai bersama yang telah menjadi tradisi, dan akhirnya menciptakan pola hidup sehari-hari yang bersifat Islami. Pola hidup keislaman ini kemudian ditopang oleh sistem sosial berupa sistem pendidikan, karena jantung dari corak keislaman Nusantara abad ke-19 adalah pendidikan. Corak Islam-pendidikan ini Gus Dur lihat sebagai hasil dari islamisasi Nusantara gelombang ketiga, setelah dua gelombang sebelumnya, yang mengacu pada sufisme dan pendisiplinan syariat atas sufisme. Pesantren menjadi corak keislaman dari gelombang islamisasi di Nusantara yang sekaligus menutup proses islamisasi di negeri ini. Alhasil, keberislaman di Nusantara akhirnya membentuk suatu masyarakat Islami berbasis pada pendidikan. Hanya saja, pesantren tentu saja tak sebatas lembaga pendidikan, selayak madrasah atau sekolah. Melampaui itu, ia adalah *subkultur*, yakni sub dari kultur *mainstream* masyarakat, yang unik, berbeda, otonom, dan oleh karena itu bisa memengaruhi kultur *mainstream* tersebut.[29]

29. Abdurrahman Wahid, "Pesantren sebagai Subkultur," dalam *Menggerakkan Tradisi, Esai-Esai Pesantren* (Yogyakarta: LKiS, 2001), hlm. 7–11.

pustaka-indo.blogspot.com

http://pustaka-indo.blogspot.com

Dari sini bisa terlihat bahwa Gus Dur telah mengangkat pesantren yang merupakan lembaga pendidikan menjadi kultur yang ia abstraksikan pada ranah antropologis. Artinya, Gus Dur telah menciptakan suatu konsep kebudayaan Islam Nusantara, sejak ia merumuskan gagasan *pribumisasi Islam*, *perwujudan kultural Islam*, yang akhirnya memuara pada pesantren sebagai *subkultur*. Seperti diketahui, *subkultur pesantren* yang merupakan *perwujudan kultural Islam* itu terdiri dari suatu struktur keislaman yang telah membumi dengan struktur nilai dan budaya spiritual Nusantara, yakni Hindu-Buddha. Gus Dur secara eksplisit bahkan menyatakan bahwa *perwujudan kultural Islam* adalah pertemuan Islam dengan tradisi *hermist* Hindu-Buddha, yakni tradisi asketisisme, yang di pesantren kemudian termanifestasi dalam perilaku *zuhud*. Dari proses ini kita akhirnya *mafhum* kenapa corak utama dalam *subkultur pesantren* adalah *zuhud*, yang "secara teknis" diaplikasikan melalui disiplin *fiqhiyyah*. Corak asketis yang *fiqhiyyah* ini kemudian Gus Dur sebut sebagai *fiqh-sufistik*, yang merupakan corak utama keislaman warga pesantren.

Dalam realitas historisnya, pesantren kemudian menjadi benih bagi pelembagaan NU. Oleh karena itu, gagasan ke-NU-an Gus Dur sedikit banyak terasupi oleh gagasannya tentang pesantren. Misalnya, jika NU adalah "pesantren besar", ia tentunya memiliki watak *subkultur.* Dengan demikian, NU adalah *subkultur* yang unik, otonom, sekaligus bisa memengaruhi kultur *mainstream*. Watak *subkultur* NU inilah yang menjadi modal bagi *jama'ah wa jam'iyyah diniyyah* ini untuk memerankan diri sebagai oposisi kultural seperti termaktub di atas. Karena *subkultur* menandakan adanya kultur yang unik maka peran oposisi itu pun bermodalkan dan berstrategi kultural. Contoh, penggunaan kaidah fiqih yang merupakan tradisi Islam, sebagai legitimasi sikap politik NU. *Ma laa yudraku kulluhu*

pustaka-indo.blogspot.com

http://pustaka-indo.blogspot.com

laa yutraku julluhu: apa yang tak bisa diambil semuanya, tak perlu ditinggalkan prinsip dasarnya. Dengan cara ini, NU menerima negara RI karena di dalamnya ada Pancasila, meskipun negara kita bukan negara Islam. Pancasila telah memenuhi syarat kesesuaian dasariah Islam sehingga prinsip Islam tertemukan di sana. Penggunaan kaidah fiqih ini selanjutnya menjadi jalan bagi NU era Gus Dur untuk "memiliki Pancasila" dan menggunakan Pancasila untuk menyerang balik negara.

Dalam kaitan ini, NU kemudian memerankan diri sebagai *gerakan keagamaan berwawasan struktural*. Mengapa? Karena akar pembentukan pesantren adalah *pribumisasi Islam,* yang memungkinkan peran *Islam sebagai etika sosial*. Seperti termaktub di atas, peran *etika sosial* inilah yang melancarkan kritik Islam atas ketimpangan struktural. Dengan demikian, NU akhirnya tidak lagi berjibaku dengan simbolisasi budaya Islam karena keislaman NU sendiri telah menjelma simbol keislaman Nusantara. Keislaman NU telah menjadi simbol tersendiri yang berbeda dengan simbol keislaman Arab.

Pada titik inilah, gerakan NU berwawasan struktural kemudian menggerakkan suatu deideologisasi Islam. Proses ini terjadi pada dua ranah. Pertama, kritik NU atas ideologisasi kultural dari gerakan Islam Arabis. Artinya, gagasan *pribumisasi Islam* dihadapkan dengan gagasan Arabisasi Islam pada ranah kultur. Kedua, penolakan NU atas islamisasi negara. Hal ini dilakukannya melalui pendasaran historis, pendaulatan NU atas wilayah Hindia-Belanda sebagai *dar al-Islam* (negeri Islam) pada Muktamar NU di Banjarmasin tahun 1935. Menarik jika melihat fakta ini, karena NU ternyata mendaulat wilayah kita sebagai negeri Islam. Hal ini sah sebab di dalamnya terdapat kebebasan menjalankan syariat Islam, meskipun konstitusi negara bukan Islam. Demikian pula fakta sejarah banyaknya kerajaan Islam di wilayah Nusantara, memperkuat kejayaan negeri Islam tersebut.

pustaka-indo.blogspot.com

http://pustaka-indo.blogspot.com

Pelunakan makna *dar al-Islam,* dari negara Islam menjadi negeri Islam merupakan strategi ulama NU untuk tetap mempertahankan prinsip dasar keislaman dalam negara kita, tanpa harus melalui penegakan negara Islam secara struktural. Strategi ini yang dianut para pemimpin NU belakangan, karena tanpa pendirian negara Islam, nilai-nilai dasar Islam tetap ada, dan tetap bisa diperjuangkan. Jika di era kiai klasik, prinsip dasar itu hanya merujuk pada pelaksanaan syariat dalam arti ibadah. Sementara pada era Gus Dur, eksistensi prinsip dasar itu mengacu pada keberadaan *maqashid al-syari'ah* di dalam konstitusi RI. *Maqashid al-syari'ah* ini yang mesti diperjuangkan penegakannya.

Proses deideologisasi pada tataran keislaman (NU) ini kemudian membuahkan kesepakatan Gus Dur atas bentuk negara-bangsa. Mengapa? Karena dalam bentuk ini, prinsip-prinsip dasar kemanusiaan dijamin penegakannya. Oleh karena itu, penerimaan Gus Dur atas bentuk negara-bangsa tidak bersifat *state-centered*, tetapi *people-centered.* Artinya, negara modern penting bukan karena negara itu sendiri, melainkan karena peran mekanistiknya dalam menjamin perlindungan terhadap hak dasar manusia. Peran-mekanistik ini ada di dalam konstitusi.

Pada titik inilah pemikiran kenegaraan Gus Dur sebenarnya merujuk pada konstitusionalisme, yakni prinsip dasar kenegaraan yang menempatkan negara sebagai badan politik penjamin perlindungan dan pemenuhan hak dasar manusia. Corak konstitusionalis dalam pemikiran kenegaraan ini terbentuk karena pemikiran politik Gus Dur merujuk pada "kedaulatan demokrasi" di dalam praktik politik. Artinya, negara-bangsa menjadi penting karena di dalamnya sistem demokrasi bisa berjalan. Maka, keberadaan konstitusi yang humanis itu tak akan bermakna apa-apa, tanpa adanya sistem demokratis yang membuat konstitusi itu bisa bekerja. Keniscayaan demokrasi

pustaka-indo.blogspot.com

http://pustaka-indo.blogspot.com

sebagai sistem politik ini dibutuhkan demi penegakan nilai-nilai dasar manusia, yang oleh Gus Dur didasarkan pada *maqashid al-syari'ah* di atas. Dengan demikian, demokrasi atau demokratisasi pararel dengan prinsip kemanusiaan (*maqashid al-syari'ah*) di dalam jalinan struktural pemikiran Gus Dur. Hal ini beralasan, karena demokratisasi merupakan "kondisi struktural" yang memungkinkan hak dasar manusia bisa terjamin.

Oleh karena watak dasar pemikiran Gus Dur digerakkan oleh paradigma kritis-transformatif, corak pemikiran konstitusinya bersifat kritis. Oleh sebab itu, konstitusionalisme Gus Dur adalah konstitusionalisme-kritis, yakni prinsip konstitusional yang tidak menempatkan konstitusi sebagai "payung legitimasi" pengabsah kebijakan negara. Akan tetapi, penempatan konstitusi sebagai pelindung rakyat dari "kesewenangan konstitusional" negara. Pemikiran ini berangkat dari kemungkinan kesewenangan negara yang sering dijustifikasi melalui dalil-dalil konstitusi. Hal sama pada pemikiran demokrasi yang merujuk pada demokrasi-kritis. Artinya, demokrasi tidak sebagai prosedur kenegaraan, misalnya pemilu atau *trias politica*, tetapi demokrasi sebagai demokratisasi. Dalam demokratisasi ini, perjuangan utama terletak pada penegakan nilai-nilai substantif demokrasi, dari semata prosedur politik menjadi keutamaan politik.

Hal ini bisa dipahami, karena posisi awal Gus Dur adalah pemimpin NU yang merupakan bagian dari masyarakat sipil yang kritis terhadap negara. Peran Gus Dur sebagai Ketua Forum Demokrasi (Fordem)-pun semakin memperkuat watak demokrasi substantif tersebut. Maka, pemikiran demokrasi Gus Dur adalah pergerakan demokratisasi masyarakat sipil *vis a vis* negara. Watak kritis dari demokrasi ini pun tetap digerakkannya, ketika ia menjadi Presiden ke-4 RI, melalui desakralisasi dan deotoritarianisasi negara.

pustaka-indo.blogspot.com

http://pustaka-indo.blogspot.com

Melalui kebijakan radikal berupa demiliterisasi, pembubaran departemen penerangan, pencabutan TAP MPRS No. XXV/66, Gus Dur hendak mendemokratiskan negara dari dalam. Sayang, negara begitu kuat dan ia terpelanting, kembali ke pangkuan masyarakat sipil. Sebuah keterpelantingan yang tak mulus karena pasca-presiden, gerakan Gus Dur terbatasi oleh partai (PKB) sehingga secara formal, demokratisasinya terjebak dalam proseduralisme. Meskipun secara pribadi, ia tetap memperluas gerakannya ke wilayah masyarakat sipil secara umum.

pustaka-indo.blogspot.com

Bab III
Pribumisasi Islam

Pribumisasi Islam merupakan gagasan Gus Dur yang paling populer. Hal tersebut bahkan menjadi *trade mark* darinya, yang menandai keprihatinan Gus Dur atas kebudayaan Islam di Indonesia di tengah ancaman Arabisasi. Sesuatu yang menarik, pribumisasi Islam ternyata tidak melulu proses indigenisasi Islam ke dalam budaya lokal dalam artian antropologis. Akan tetapi pula, kontekstualisasi Islam ke dalam realitas kehidupan dalam kerangka proses kebudayaan secara filosofis.

Di titik ini, ranah pribumisasi Islam berada di dua belahan ruang-waktu. Di satu sisi, ia berada di ruang masa lalu, tempat Islam pertama kali hadir di Nusantara. Oleh karena itu, pribumisasi Islam merupakan gagasan yang mewadahi, menaungi serta melandasi apa yang saat ini disebut sebagai *Islam Nusantara*. Sementara itu di sisi lain, pribumisasi Islam juga berada dalam konteks kekinian, ketika geo-kultural Nusantara telah berubah menjadi geo-politik Indonesia. Dengan demikian, pribumisasi Islam merupakan gagasan yang

http://pustaka-indo.blogspot.com
pustaka-indo.blogspot.com

http://pustaka-indo.blogspot.com

menandai suatu bentuk *Islam Indonesia,* di mana keberislaman secara *inheren* telah melekat dengan keindonesiaan.

Dari sini penulis akan membagi tulisan ini ke dalam beberapa tahap. Tahap pertama, merupakan pandangan Gus Dur atas Islam di Nusantara secara historis. Pandangan ini penting karena karakter kebudayaan Islam Nusantara merupakan bentuk yang dihasilkan oleh kesejarahan Islam di Nusantara. Di dalam Islam Nusantara, historisitas menentukan bentuk kebudayaan. Tahap kedua merupakan konstruksi Gus Dur atas corak keislaman dari Islam Nusantara. Tentu corak keislaman ini terbatas di dalam tradisi keislaman Gus Dur sendiri, yakni pesantren. Namun, karena tradisi pesantren merupakan tradisi *mainstream* awal di Nusantara, corak tradisi ini bisa mewakili tradisi Islam Nusantara secara keseluruhan. Ketiga, pemilahan Gus Dur atas pola-pola hubungan Islam dan kekuasaan di Nusantara. Pemilahan ini menarik karena telah membekaskan corak-corak politik Islam tersendiri yang masih membekas hingga saat ini.

Setelah mengurai ketiga aspek historisitas dan corak keislaman Nusantara, penulis akan memasuki tahap keempat, yakni penguraian pribumisasi Islam sebagai metodologi Islam Nusantara. Di dalam metodologi ini, terdapat epistemologi Islam yang secara khas mencirikan cara berpikir Islam Nusantara. Menariknya, sebagaimana disinggung di atas, pribumisasi Islam tidak hanya terjadi dalam kaitan Islam dan budaya lokal, tetapi juga hubungan Islam dengan realitas modern kekinian. Dari sini, penulis akan masuk pada tahap kelima pembahasan, yakni penerapan pribumisasi Islam dalam konteks keindonesiaan modern. Artinya, ia akan mengurai persoalan kemodernan yang dihadapi Gus Dur, dan cara Gus Dur mengatasinya melalui perspektif pribumisasi Islam.

Sebagai awal, penulis akan menggambarkan pemahaman Gus Dur atas kesejarahan Islam di Nusantara. Pemahaman ini merupakan

pustaka-indo.blogspot.com

http://pustaka-indo.blogspot.com

kritik Gus Dur atas beberapa pendekatan yang menurutnya tidak memadai dalam melihat kesejarahan Islam di Nusantara yang akhirnya membentuk corak kulturalnya. Papar Gus Dur:

> Hingga saat ini, dunia pengetahuan di negeri ini masih menerima pendapat bahwa Islam dibawa kemari oleh para pedagang Arab. Akan tetapi, S.Q. Fatimi dalam karyanya yang bertitel, *Islam Comes to Malaysia* (Singapura, 1963), secara halus menolak anggapan itu, dan membuktikan masuknya Islam ke kawasan ini adalah karena usaha para da'i (misionaris) mistik Islam dari wilayah Bengal. Pendapat Fatimi ini lebih mendekati hakikat penyebaran Islam setelah masuk ke kawasan ini, yaitu dengan berkembangnya watak mistik yang sesuai (*indigenous*) dengan sikap di kawasan ini semenjak zaman pra-Hindu.
>
> Di pihak lain, teori masuknya Islam kemari melalui pedagang Arab juga terpukul oleh hasil penelitian O. B. Wolters, umpamanya dalam *Early Indonesian Commerce* (London, 1966). Wolters membuktikan bahwa kelas pedagang yang menguasai teritorial niaga laut antara Sailan dan Tiongkok sejak abad ke-16 Masehi justru adalah saudagar-saudagar Melayu sendiri yang berpuncak pada Kerajaan Sriwijaya dua abad kemudian. Dengan demikian, patahlah anggapan bahwa saudagar Arab datang kemari dan menyebarkan agama dengan cara perkawinan, sedangkan mereka ini juga baru pada abad ke-10 M.
>
> Rekonstruksi kesejarahan yang dibuat van Leur, dimana dinasti pribumi mendatangkan para ahli agama dari India untuk memperkuat legitimasi klaim mereka atas takhta kerajaan di masa Hindu juga sesuai dengan kemungkinan para da'i mistik yang diundang kemari untuk memperkuat klaim dinasti pribumi yang sedang memberontak atau mengalami pemberontakan setelah mengendurnya kekuasaan Majapahit. Ada pun keterangan as-Sairafi tentang adanya masyarakat Islam di kawasan ini pada abad ke-13 H, sama sekali bukanlah argumentasi untuk memperkuat klaim pedagang Arab sebagai

pustaka-indo.blogspot.com

http://pustaka-indo.blogspot.com

pembawa Islam, bahkan mungkin sebaliknya, mereka datang setelah Islam tersebar di Kepulauan Nusantara.[30]

Dalam teks di atas terlihat Gus Dur melakukan kritik atas pendekatan sejarah yang menempatkan pedagang Arab sebagai pembawa Islam ke Nusantara. Kritik ini harus dilakukan mengingat corak keislaman Nusantara yang bersifat sufistik, yang menandakan peran para misionaris mistik, daripada sebatas kaum pedagang. Watak sufistik ini yang menjadi corak utama dari Islam pertama di Nusantara, yang akan memengaruhi corak kultural dari "Islam pribumi" tersebut.

Dalam teks lain, Gus Dur memaparkan:

> *Islam came to Indonesia in a peaceful manner, through trade and mystical movements. Although it came very early from the Arabian peninsula, some say during the first century of Islam or the middle of the eight century A.D., Islam did not really make its presence felt in this region until the 13th century A.D., when the first Islamic communities were established in the northern tip of Sumatera. Subsequently it spread to the west coast of Malacca, eastern coast of Kalimantan, southern of Sulawesi, the northern island of the Moluccas, and the northern coast of Java. But not until the fifteen century A.D. that strong Islamic kingdoms began to appear on the scenes. When the first European "explorers" reached the region, and then followed directly by merchant ships, they had to deal with indigenous Muslim rulers. This they did effectively, as witnessed by history.*[31]

Teks di atas juga menggambarkan paparan Gus Dur atas historisitas Islam di Nusantara. Hanya saja dalam teks ini, Gus Dur menambahkan peran para pedagang sebagai penyebar Islam, selain

30. Abdurrahman Wahid, "Pesantren sebagai Subkultur," dalam *Menggerakkan Tradisi, Esai-Esai Pesantren* (Yogyakarta: LKiS, 2001), hlm. 12–13.
31. Abdurrahman Wahid, "Islam in Indonesia: Challenge and Future Prospects," sumber tak terlacak, 14 Maret 1985, hlm. 1.

pustaka-indo.blogspot.com

http://pustaka-indo.blogspot.com

para mistikus. Dengan demikian, meskipun Gus Dur mengkritik "pendekatan pedagang" atas kehadiran Islam, ia tidak menghapus peran pedagang dalam islamisasi Nusantara. Tindakan yang dilakukan Gus Dur mungkin lebih kepada penyeimbangan antara peran pedagang dan mistikus Islam secara berkesinambungan, dengan titik tekan kepada peran utama kaum mistikus.

Di dalam teks ini, Gus Dur juga memaparkan tahun datangnya Islam. Ia bahkan mengutip pendapat yang menyatakan kehadiran Islam di Nusantara sejak abad pertama Hijriyah atau abad ke-8 Masehi. Meskipun perkiraan kehadiran Islam di awal abad tersebut, gelombang islamisasi baru benar-benar terjadi pada abad ke-13 M dengan ditandai oleh terbentuknya komunitas Islam di ujung utara Sumatera. Secara berturut-turut, Islam telah menyebar di pantai barat Malaka, pantai timur Kalimantan, bagian utara Sulawesi, pulau utara Maluku, dan pantai utara Jawa. Segenap gelombang islamisasi ini terjadi dan memuncak pada pembentukan kerajaan-kerajaan Islam, sejak di Pasai, Perlak, Goa, Kerajaan Aceh, Demak, dan Mataram. Keragaman wilayah yang diislamkan telah melahirkan keragaman corak keislaman yang membekaskan corak budaya Islam hingga saat ini.

Dengan demikian, beberapa kesimpulan kita dapatkan. Pertama, Gus Dur melihat peran utama da'i mistik (sufi) dalam islamisasi di Nusantara meskipun ia tidak mengesampingkan peran pedagang. Keutamaan peran para sufi ini yang akan membentuk corak dasar Islam di Nusantara yang bersifat sufistik. Kedua, Gus Dur mengafirmasi keragaman bentuk keislaman yang dilahirkan oleh keragaman wilayah dan model konversi Islam di ragam wilayah tersebut. Pada titik selanjutnya, keragaman ini yang akan menghadirkan keragaman politik Islam yang lahir dari keragaman geo-kultural keislaman. Ketiga, Gus Dur menempatkan abad ke-13 sebagai poros gelombang islamisasi

pustaka-indo.blogspot.com

http://pustaka-indo.blogspot.com

Nusantara dan memuncak pada pendirian berbagai kerajaan Islam pada abad ke-15 M.

Dari paparan historis ini, kita sampai pada konstruksi Gus Dur atas corak keislaman di Nusantara yang dibentuk oleh proses kesejarahan di atas. Papar beliau:

> Masa abad ke-13, Islam datang di Indonesia sudah dalam bentuk yang dikembangkan di Persia dan kemudian di anak Benua India, yang berorientasi sangat kuat pada tasawuf. Oleh karena itulah kita dapati bahwa tasawuf adalah orientasi yang menentukan corak keilmuan dan tradisi keilmuan pada saat itu. Buku-buku tasawuf yang menggabungkan fiqh dengan amal-amal akhlak merupakan bahan pelajaran utama. Di antaranya adalah *Bidayatul Hidayah* dari Imam al-Ghazali yang merupakan karya fiqh sufistik paling menonjol selama berabad-abad, bahkan sampai abad ini di pesantren-pesantren.
>
> Dalam perjalanan sejarahnya yang panjang sejak abad ke-13, yaitu selama 7 abad ia berkembang…, manifestasi keilmuan yang seperti ini bertumpang tindih dengan pandangan-pandangan dan perilaku mistik orang Jawa atau penduduk setempat. Demikian juga ia bertumpang tindih dengan perkembangan beberapa aliran tasawuf yang menyimpang dari ortodoksi, seperti paham wahdaniyah atau *wahdat al-wujud*. Hal ini dapat kita jumpai pada Abdurrauf Singkel dan beberapa tokoh lain di masa itu. Perdebatan antara ar-Raniry dengan gurunya yang menghasilkan "pemurnian" ajaran tasawuf di Aceh pada abad ke-16, menunjukkan dengan jelas bahwa manisfestasi fiqh sufistik telah merasuki keseluruhan kehidupan ilmiah orang Islam. Waktu itu yang dipentingkan adalah pendalaman akhlak dalam bentuk pengamalannya secara tuntas dan pendalaman pemahaman sufistik pada kehidupan. Buku utama yang dipakai tentunya *Syarh Hikam* karya Ibn Atha'illah Asakandary, salah seorang penulis sufi paling terkenal."[32]

32. Abdurrahman Wahid, "Asal-Usul Tradisi Keilmuan Pesantren," dalam Jurnal *Pesantren*, edisi Oktober-Desember, 1984, hlm. 9–10.

pustaka-indo.blogspot.com

http://pustaka-indo.blogspot.com

Paparan di atas masih menunjukkan analisis historis Gus Dur atas kehadiran Islam di Nusantara. Hanya saja secara eksplisit, ia menunjuk Persia dan anak benua India, sebagai dua wilayah yang menjadi "saringan kultural" dari Islam yang hadir di Nusantara. Akibat saringan ini, Islam yang hadir merujuk pada Islam sufistik. Meskipun corak sufisme awal cenderung tumpang tindih dengan mistik lokal dan aliran tasawuf heterodoks seperti *wahdat al-wujud.* Namun, akhirnya ia tersempurnakan menjadi apa yang Gus Dur sebut sebagai *fiqh-sufistik*, yakni penyatuan antara syariat dan tasawuf dalam manifestasinya yang bersifat akhlaqi. Artinya, *fiqh-sufistik* adalah tasawuf akhlaqi yang membungkus pemahaman sufistik dengan ketaatan *fiqhiyyah-syariah* dalam kerangka penyempurnaan akhlak. Berbeda dengan corak *tasawuf falsafi* yang berhasrat pada penemuan kesatuan filosofis-mistik antara hamba dengan Tuhan. *Tasawuf akhlaqi* lebih tertarik dengan pensucian hati dan perbaikan perilaku yang tampak dalam kehidupan sehari-hari.

Sebagai corak paripurna dari keislaman Nusantara, *fiqh sufistik* memang merupakan penyempurnaan dari gelombang awal Islam yang merujuk pada gelombang sufisme dan syariat. Yang tersebut terakhir ini merupakan gelombang "pendisiplinan syariat" atas tasawuf yang telah mengalami pertemuan dengan tradisi mistik lokal. Karena dianggap menyimpang, kalangan syariat berupaya mengerem heterodoksi tasawuf ini, baik melalui pelarangan ajaran hingga hukuman atas para penyebar mistik tersebut, seperti pembakaran kitab-kitab *wujudiyyah* dari Hamzah Fansuri oleh Nuruddin Al-Raniri atau penghakiman Walisongo atas Siti Jenar. Di titik ini, tasawuf masih dibenturkan dengan syariat.

Gelombang inilah yang disempurnakan oleh gelombang kedua islamisasi Nusantara yang dilakukan oleh para ulama lulusan Makkah, dengan pesantren sebagai pusat islamisasi. Gus Dur menyatakan:

pustaka-indo.blogspot.com

http://pustaka-indo.blogspot.com

> Dengan demikian, terjadilah pengiriman anak-anak muda dari kawasan Nusantara untuk belajar di Timur-Tengah dan akhirnya mereka menghasilkan korps ulama yang tangguh yang mendalami ilmu-ilmu agama di Semenanjung Arabia, terutama di Makkah. Lahirlah ulama-ulama besar seperti Kiai Nawawi Banten, Kiai Mahfudz Tremas, Kiai Abdul Ghani Bima, Kiai Arsyad Banjar, Kiai Abdus Shomad Palembang, Kiai Hasyim As'ari, Kiai Khalil Bangkalan…
>
> Mereka ini membawakan orientasi baru pada manifestasi keilmuan di lingkungan pesantren, yaitu orientasi pendalaman ilmu fiqh secara tuntas. Perdebatan mengenai hukum agama dilakukan dengan serius, tidak hanya melakukan kajian terhadap kitab fiqh yang besar-besar, melainkan juga dengan mengembangkan alat bantunya, seperti ilmu-ilmu bahasa Arab yang tuntas, ilmu tafsir, ilmu hadist, dan tidak lupa juga ilmu akhlak.
>
> …Namun berbeda dengan ulama-ulama di daerah lain, terutama di Timur-Tengah, para ulama yang menamakan diri sebagai ulama syari'at itu, tetap saja berpegang pada akhlak sufistik yang telah berkembang selama berabad-abad di Indonesia.[33]

Dari rangkaian teks ini kita bisa mengambil kesimpulan bahwa Gus Dur menempatkan pesantren dan model keislaman di dalamnya sebagai wujud paripurna dari Islam di Nusantara. Hal ini terjadi, karena corak Islam *fiqh-sufistik* dengan kompleksitas pendalaman keilmuan Islam di dalamnya merupakan gelombang penutup sekaligus penyempurna atas gelombang Islam sebelumnya. Dikatakan penyempurna, karena ia tidak membuang gelombang awal Islam, tetapi mempertemukannya dalam kesatuan paripurna. Hal ini terlihat pada rekonsiliasi antara tasawuf dan syariat di dalam keislaman model *fiqh-sufistik*. Di sisi lain, pesantren sebagai subkultur, memang merupakan produk dari pribumisasi Islam melalui apa yang

33. Abdurrahman Wahid, "Asal-Usul Tradisi Keilmuan Pesantren," dalam Jurnal *Pesantren*, edisi Oktober-Desember, 1984, hlm. 225–227

pustaka-indo.blogspot.com

Gus Dur sebut sebagai *perwujudan kultural Islam*. Dalam hal ini Gus Dur menyatakan:

> Karena hakikat pesantren sebagai titik mula proses transformasi, dengan sendirinya pesantren dipaksa oleh keadaan menjadi alternatif terhadap pola kehidupan yang ada. Peranan sebagai pilihan ideal ini sangat sesuai dengan perwujudan kultural agama Islam yang sampai ke Kepulauan Nusantara.
>
> Sebagaimana dapat disimpulkan dari sejarah penyebaran Islam di kawasan ini, perwujudan kultural Islam adalah perpaduan antara doktrin-doktrin formal Islam dan kultus para wali (yang berpuncak pada kultus wali songo), sebagai sisa pengaruh pemujaan orang-orang suci (*hermits*) dalam agama Hindu. Perwujudan kultural ini tampak nyata dalam asketisme (*az-zuhud*) yang mewarnai kehidupan agama Islam di Kepulauan Nusantara, tidak sebagaimana di negeri-negeri Arab sendiri sepanjang sejarahnya.[34]

Dalam teks di atas, Gus Dur menyebutkan adanya suatu *perwujudan kultural Islam*, yakni perwujudan Islam yang bersifat kultural. Secara definitif, perwujudan kultural ini dimaknai Gus Dur sebagai perwujudan budaya Islam, hasil pertemuan antara doktrin formal Islam dengan pengaruh pemujaan orang-orang suci dari agama Hindu. Pemujaan terhadap orang-orang suci ini mungkin merujuk pada tradisi kewalian, yang akhirnya melahirkan konsep dan praksis *zuhud* (asketisme). Pada titik ini menarik karena Gus Dur menempatkan *zuhud* sebagai bagian utama dari *perwujudan kultural Islam* ini. Hal ini menarik karena *zuhud* merupakan konsep tasawuf, yang jika dianggap mengalami pertemuan dengan tradisi Hindu, ia bisa saja tidak murni tasawuf. Hanya saja, sinyal yang diberikan Gus Dur ini menjadi penting, untuk menetapkan "garis pembeda" antara

34. Abdurrahman Wahid, "Pesantren sebagai Subkultur," dalam *Menggerakkan Tradisi, Esai-Esai Pesantren* (Yogyakarta: LKiS, 2001), hlm. 12.

http://pustaka-indo.blogspot.com
pustaka-indo.blogspot.com

http://pustaka-indo.blogspot.com

Islam Nusantara dengan Islam di Timur Tengah karena Gus Dur memang membedakan keduanya.

Dari terma *perwujudan kultural Islam* inilah, pesantren lahir sebagai bagian dari pelembagaan pada ranah pendidikan. Pada titik ini, pesantren akhirnya bukan semata lembaga pendidikan. Ia terlebih merupakan pelembagaan dari *perwujudan kultural Islam*. Di dalam pesantren, terdapat dua karakter utama dari Islam Nusantara. Pertama, praktik *zuhud* yang merupakan nilai utama dari *perwujudan kultural Islam*. Kedua, pembelajaran khazanah keilmuan Islam yang sangat kaya, yang mencerminkan corak keislaman paripurna yang dibawa oleh para "ulama Jawi" dari Makkah. Kedua ciri unik inilah yang membuahkan watak subkultur dari pesantren, yakni sub dari kultur *mainstream* yang berbeda, unik, independen, tetapi sekaligus mampu memengaruhi kultur *mainstream* tersebut. Dengan demikian, bisa disimpulkan bahwa pesantren merupakan salah satu dari sistem sosial-budaya Islam, sebagai "produk paripurna" pribumisasi Islam.

Selain merumuskan pola historis dan corak kultural dari Islam Nusantara, Gus Dur juga melakukan deskripsi atas pola penyebaran Islam di Nusantara. Pola penyebaran ini mengaliri corak geo-kultural yang beragam sehingga melahirkan bentuk-bentuk keislaman yang beragam. Keragaman ini akhirnya membentuk keragaman politik Islam di wilayah-wilayah tersebut. Deskripsi Gus Dur:

> *Islam came to the Indonesian archipelago in different ways and times. It reached first the northwestern most tip of the region, the shores of Acheh, in the thirteenth century A.D. The small muslim trading or fishing communities in the area then developed within a century into the kingdoms of Pasai, Perlak and Samudra, which were eventually developed into single strong kingdom of Acheh two centuries later. It is not a surprise that such an "orderly" pattern of development from small communities into a single kingdom brought*

pustaka-indo.blogspot.com

http://pustaka-indo.blogspot.com

with it also the Islamic nature of the kingdom itself, with religious laws of Islam formed the content of its legal system.

The situation was entirely different in the west coast of Sumatera, the same island where Acheh lies. The Minangkabau matriarchate society of the area had developed its own indigenous customary law, called adat Minang, before Islam reached it from Acheh in the sixteenth century A.D. However, that very society never developed a strong kingdom, so no credible authority could impose a lasting solution in the contention between Islam's religious laws and the existing customary law. The dispute developed into the full scale sixteen-year-long Padri War between two communities led respectively by muslim scholars (ulamas) and local "indigenous" dignitaries, from 1822 to 1838. Only when the colonial army arrived the war ended, with the Dutch administration imposing a compromise in the form of an adagium: adat bersendi syara' dan syara' bersendi kitabullah (the customary laws should be based on religious ones, and the religious laws should be based on the Holy Qur'an). In fact, certain elements of the customary law are accepted by the religious up to the present, especially in decisions related to inheritance and marriage.

The third type of relationship between Islam and the system of power already existed before that religion reached the archipelago developed into kingdom of Malaka in the Malay peninsula in the fifteenth century A.D. and the kingdom of Goa in the sixteenth century A.D. In those kingdoms, muslim foreign merchants and traders Islamized the community through marriage with local women, and eventually gained entry into palace hierarchy. Islamic teachings gradually developed into legitimacy-giving legal instruments side by side with old pre-Islamic traditions. The palace courts developed into Islamic system of governance with local colors. Sufism was the main integrative elements for both types of tradition.

In the most important area, the most populous island of Java, Islam came into long and sometimes physical conflicts with the pre-Islamic Hindu-Buddhistic tradition of the Javanese kingdoms.

pustaka-indo.blogspot.com

http://pustaka-indo.blogspot.com

With conquer of the great kingdom of Majapahit at the hands of several muslim princedom in the north-coastal areas of Central Java early in the sisxteenht century A.D., a political compromise was achieved after about ninety years of military conflicts. A new kingdom, Mataram, was established, acknowledging Islam as the religion of the state with the rulers using religious titles such as Executioner of Religious Teachings and God's Caliph in the Land of Java (Kalipatollah Ing Tanah Jawi). But, in fact the palace courts were not obliged to observe Islamic teachings except for a few formalities. The palace courts were still allowed their pre-Islamic traditions beliefs disguised under the so-called Javanese culture or kejawen.[35]

Dari gelaran teks panjang di atas terlihat empat pola islamisasi di Nusantara yang menghadirkan hubungan Islam dan kekuasaan yang beragam. Pertama, pola Aceh yang menghadirkan Islam secara kultural dan dengan kultur Islam yang kuat, didirikanlah kerajaan berbasis syariat. Puncak dari kerajaan yang secara total menerapkan syariat ini terjadi pada Kesultanan Iskandar Muda dan Iskandar Tsani. Di dalam Kerajaan Aceh tidak ada konstitusi lain selain Islam. Kedua, pola Minangkabau. Karena sebelum kedatangan Islam telah ada hukum adat dan kelompok adat, Islam mendapat tentangan. Hal ini yang melahirkan Perang Padri, antara penyebar Islam yang puritan (anti-adat lokal) dan kaum adat. Peperangan ini baru berakhir oleh intervensi Belanda dan akhirnya melahirkan kesepakatan *adat besandi syara', syara' besandi kitabullah.*

Ketiga, pola Goa. Meskipun sebelum Islam telah ada hukum adat, Islam bisa berjalan seiring dengan adat. Keseiringan Islam dan adat ini berlanjut pada ranah konstitusi, yang membuat Kerajaan Goa memiliki dua macam konstitusi: Islam dan adat. Keempat, pola Jawa.

35. Abdurrahman Wahid, "Islam and Pancasila: Development of A Religious Political Doctrine in Indonesia," *Makalah* Dialogue Group #9: Religious Beliefs: The Transmission and Development Doctrine, di Seoul, 25 Agustus 1990, hlm. 2—3.

pustaka-indo.blogspot.com

http://pustaka-indo.blogspot.com

Di masyarakat Jawa telah ada aliran Kejawen sebelum kehadiran Islam. Maka kerajaan Mataram Islam pun mengakomodasi Kejawen dengan memberinya ruang bebas secara kultural. Di sisi lain, pola legitimasi raja Islam-Jawa pun tetap menggunakan legitimasi Kejawen sebagai basis kekuasaan, di samping legitimasi keislaman. Hal ini terlihat di dalam gelar raja Mataram sebagai *Senapati ing Ngalaga Sayyidin Panatagama Khalipatullah ing Tanah Jawi.*

Keempat pola islamisasi ini memberikan dampak serius yang menunjukkan keragaman corak keislaman di masing-masing wilayah. Di Aceh, karena memiliki sejarah kekuasaan Islam yang kuat, telah membangkitkan "sentimen syariat" yang kuat. Maka penegakan syariat Islam melalui Peraturan Daerah dan pembentukan suatu Mahkamah Syariat, dipahami sebagai penjagaan identitas kultural Aceh yang telah terjaga oleh kesejarahan Islam di Aceh. Hal ini berbeda dengan Minangkabau yang tetap menyisakan puritanisme Islam sehingga Islam hingga kini tidak diformalkan pada ranah pemerintahan daerah. Ketiadaan formalisasi Islam ini kemudian ditutupi oleh hubungan Islam dan adat secara kultural melalui prinsip *adat bersendi syara', syara' bersendi kitabullah.* Hal berbeda dengan Goa dan Jawa (pedalaman). Karena mistik lokal telah menjadi bagian dari tradisi lokal, kedua wilayah ini mampu menyandingkan Islam dengan mistik lokal di dalam ranah kenegaraan. Tentu menurut perspektif Aceh dan Minangkabau, penyatuan antara Islam dan mistik lokal pastilah dihukumi sebagai sinkretisme dan bertentangan dengan otentisitas Islam. Dengan demikian, keragaman dari pola keislaman di empat daerah ini akhirnya merepresentasikan keragaman pandangan keislaman di antara umat Islam dan gerakan-gerakan Islam yang saling berbenturan.

Dari segenap uraian di atas, kita bisa mengambil kesimpulan bahwa Gus Dur memiliki dua pendekatan di dalam melihat Islam

pustaka-indo.blogspot.com

http://pustaka-indo.blogspot.com

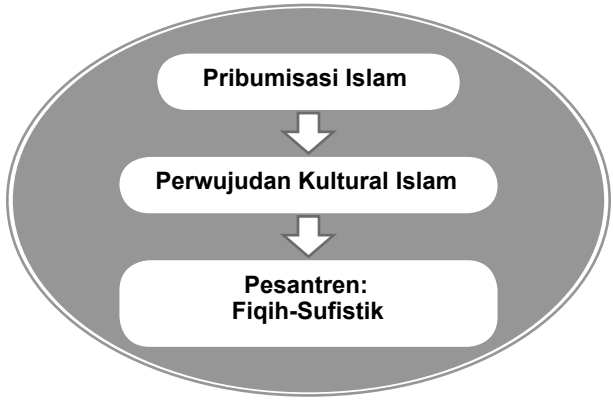
di Nusantara. Pendekatan pertama bersifat preskriptif, dengan menggunakan perspektif tertentu di dalam melihat Islam di Nusantara. Artinya, Gus Dur tidak lagi deskriptif (hanya menggambarkan realitas) karena ia telah memiliki asumsi dasar yang ideal tentang Islam di Nusantara. Dari pendekatan presrikptif ini lahirlah terma Islam Nusantara, yang perlu dibedakan dengan Islam di Nusantara.

Islam Nusantara adalah corak keislaman yang khas Nusantara. Corak ini terbentuk oleh mekanisme islamisasi yang merujuk pada pribumisasi Islam. Kekhasan dalam corak Islam Nusantara ini tentulah corak budaya Nusantara itu sendiri, yang bersifat eklektik, menyerap, dan asimilatif. Dengan demikian, Islam Nusantara menurut Gus Dur adalah corak keislaman yang terbentuk oleh pribumisasi Islam, sementara pribumisasi Islam merupakan mekanisme islamisasi yang khas di Nusantara. Dengan pendekatan preskriptif ini, Islam Nusantara akhirnya perlu dibedakan dengan "Islam Arab" yang merupakan corak khas Islam di Arab.

Dalam pendekatan preskriptif ini, Gus Dur kemudian menggagas adanya *perwujudan kultural Islam* yang di dalamnya memuat corak keislaman *fiqh-sufistik*. Corak ini yakni sebuah corak keislaman, hasil dari pertemuan antara gelombang tasawuf dan syariat yang hadir di Nusantara, kisaran abad ke-13 hingga 16 M. Pada titik ini pun, Gus Dur sudah bersikap memilih, sebagai bagian dari pendekatan preskriptif. Sikap memilih ini terlihat dari pilihannya atas peran tasawuf di dalam proses pribumisasi Islam, dengan menganulir pandangan sejarah yang melihat para pedagang Arab sebagai pembawa Islam. Pilihan atas tasawuf sebagai corak keislaman yang hadir di Nusantara ini akhirnya membentuk bentuk keislaman tertentu yang ia sebut sebagai *fiqh-sufistik*. Tentu *fiqh-sufistik* ini tidak terdapat di daerah yang nuansa syariatnya terlalu dominatif, dan juga tidak terjadi di daerah yang mistik Islam-Jawanya terlalu hegemonik.

pustaka-indo.blogspot.com

Oleh karenanya, ketika Gus Dur menahbiskan *fiqh-sufistik* sebagai corak ideal Islam Nusantara, yang ia rujuk tentulah corak keislaman pesantren yang menurutnya merupakan "produk paripurna" Islam Nusantara. Proses preskriptif dalam menentukan "jenis kelamin" Islam Nusantara bisa terbaca dalam bagan berikut.



Bagan 3.1
Preskripsi Islam Nusantara

Bagan di atas menggambarkan ideal corak Islam Nusantara menurut Gus Dur. Pada titik ini, Gus Dur tidak murni deskriptif, tetapi preskriptif: penggambaran yang dibentuk oleh pra-asumsi yang melekat dalam suatu cara berpikir. Pra-asumsi itu adalah kesesuaian antara tradisi Islam dengan tradisi lokal. Kesesuaian inilah yang akhirnya melahirkan pendekatan pribumisasi Islam, yang membentuk suatu *perwujudan kultural Islam*. Disebut kultural karena perwujudan Islam ini tidak bersifat politis dan tidak membutuhkan struktur kekuasaan untuk menubuhkan aturan Islam. Ia hanya butuh kultur, di mana nilai-nilai Islam bisa tersemai melalui adat dan tradisi masyarakat. Salah satu struktur budaya yang mewakili *perwujudan kultural Islam* itu adalah pesantren yang memuat corak keislaman *fiqh-sufistik*. Sebuah corak Islam, yang merupakan "produk kimiawi"

http://pustaka-indo.blogspot.com
pustaka-indo.blogspot.com

http://pustaka-indo.blogspot.com

antara tasawuf dan syariat yang terjadi selama gelombang islamisasi Nusantara sejak abad ke-13 M.

Pendekatan kedua, deskriptif. Dalam pendekatan ini, Gus Dur tidak hendak mengemukakan suatu corak Islam Nusantara, tetapi sebatas menggambarkan Islam di Nusantara. Dalam deskripsinya, Islam di Nusantara tersebar di berbagai wilayah geo-kultural yang beragam dan akhirnya membentuk pola islamisasi dan corak keislaman yang beragam. Islam di Aceh bisa menjadi konstitusi negara karena sejak awal Islam berkembang dari komunitas kultural hingga menjadi institusi kekuasaan. Hal ini yang berbeda dengan Minangkabau yang tidak memungkinkan hegemoni Islam sebab sejak awal terdapat hukum adat Minang yang mengakar di masyarakat. Di wilayah Goa dan Jawa situasinya hampir serupa, di mana tradisi mistik bertemu dengan tasawuf sehingga Islam dan mistik lokal bisa berdampingan di dalam struktur kekuasaan. Tentu Jawa yang dimaksud Gus Dur adalah Jawa pedalaman, bukan Jawa pesisir. Sebab Jawa pesisir telah melahirkan corak keislaman sufistik yang memusat bukan di dalam kerajaan, melainkan pesantren. Melalui pendekatan deskriptif ini, Gus Dur ingin menandaskan keragaman Islam sehingga upaya menciptakan homogenisasi kultur Islam yang dilakukan oleh kaum fundamentalis, tentu bertentangan dengan realitas keislaman itu sendiri.

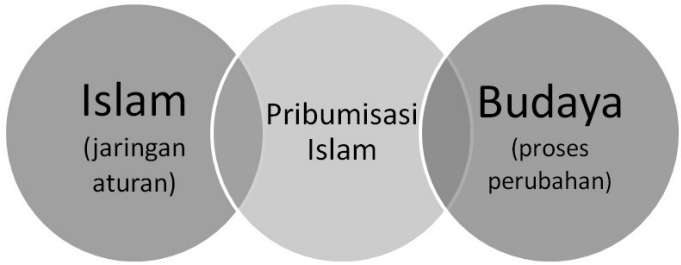
Agama dan Budaya

Setelah mengurai pandangan Gus Dur mengenai Islam Nusantara, tibalah saatnya mengurai paparannya mengenai pribumisasi Islam itu sendiri. Pada titik ini, pribumisasi Islam merupakan cara-baca yang digunakan Gus Dur untuk melihat proses islamisasi Nusantara. Dengan demikian, sebagai gagasan, ia hanya merupakan cara-baca untuk melihat realitas. Oleh karena itu, pribumisasi Islam tidak sebatas proses pembumian Islam dilakukan oleh Gus Dur, tetapi

pustaka-indo.blogspot.com

realitas keislaman di Nusantara yang berusaha dipahami oleh Gus Dur. Dalam kaitan inilah, ia bisa ditempatkan sebagai metodologi bagi proses pembumian nilai-nilai Islam ke ranah budaya yang merupakan realitas masyarakat dan kehidupan.

Sebagai sebuah metode, pribumisasi Islam memang memiliki ranahnya sendiri. Ranah tersebut, yakni hubungan antara Islam sebagai agama hukum, dengan kebudayaan sebagai upaya manusia mengolah kehidupan. Hubungan antara keduanya bisa dilihat dalam bagan berikut.



Bagan 3.2
Hubungan Islam dan Budaya

Bagan di atas menunjukkan hubungan antara Islam sebagai jaringan aturan, dan budaya sebagai proses perubahan. Islam memang merupakan jaringan aturan sebab ia menjadi bagian dari agama hukum. Sebagai agama hukum, Islam memiliki seperangkat aturan yang ingin diterapkan ke dalam realitas. Penerapan aturan ini tentu bersifat mengatur, memaksa, dan pada satu titik membatasi realitas. Sementara itu, budaya merupakan proses perubahan karena ia menjadi bagian dari manusia untuk selalu mengolah kehidupan berdasarkan akal budi. Pada titik ini akal budi kemudian memiliki kebebasan berpikir dan mencipta sehingga kebudayaan selalu dalam proses mengubah dan mengubah. Hubungan antara agama dan kebudayaan

http://pustaka-indo.blogspot.com
pustaka-indo.blogspot.com

merepresentasikan hubungan antara aturan dan perubahan. Sebuah hubungan kontradiktif yang sering berujung pada ketegangan.

Di dalam situasi menegang inilah, pribumisasi Islam kemudian mempertemukan agama dan budaya di dalam hubungan harmonis tanpa kontradiksi. Oleh karena itu, sebagai realitas konseptual, pribumisasi Islam tidak *an sich* berada di ranah keagamaan, tetapi juga tidak murni di ranah kebudayaan. Pribumisasi Islam berada di dalam "irisan pertemuan" antara agama dan kebudayaan. Sebagai "realitas irisan", ia merupakan proses pembumian aturan Islam ke dalam realitas budaya yang senantiasa berubah. Maka, pemahaman atas pribumisasi Islam tidak bisa terlepas dari pemahaman Islam dalam konteks kebudayaan. Demikian sebaliknya, sebab budaya di dalam pribumisasi Islam merupakan bagian dari kebudayaan Islam.

Pada titik inilah hubungan agama dan budaya menggambarkan hubungan ambivalen, tetapi sekaligus saling membutuhkan. Gus Dur menggambarkan hal ini sebagai berikut.

> Agama (Islam) dan budaya mempunyai independensi masing-masing, tetapi keduanya mempunyai wilayah tumpang tindih. Bisa dibandingkan dengan independensi antara filsafat dan ilmu pengetahuan. Orang tidak dapat berfilsafat tanpa ilmu pengetahuan, tetapi tidak bisa dikatakan bahwa ilmu pengetahuan adalah filsafat. Di antara keduanya terjadi tumpang tindih seklaigus perbedaan-perbedaan.
>
> Agama (Islam) bersumberkan wahyu dan memiliki norma-norma sendiri. Karena bersifat normatif, maka ia cenderung menjadi permanen. Sedangkan budaya adalah buatan manusia. Oleh sebab itu, ia berkembang sesuai dengan perkembangan zaman dan cenderung selalu berubah. Perbedaan ini tidak menghalangi kemungkinan manifestasi kehidupan beragama dalam bentuk budaya."[36]

36. Abdurrahman Wahid, "Pribumisasi Islam," dalam *Pergulatan Negara, Agama, dan Kebudayaan* (Depok: Desantara, 2001), hlm. 117.

http://pustaka-indo.blogspot.com
pustaka-indo.blogspot.com

http://pustaka-indo.blogspot.com

Teks di atas menarik karena menyamakan hubungan agama dan budaya dengan hubungan filsafat dan ilmu pengetahuan. Filsafat tidak bisa terbangun tanpa ilmu pengetahuan, tetapi ilmu pengetahuan bukanlah filsafat. Keduanya memiliki wilayahnya sendiri-sendiri, tetapi pada saat yang sama berhubungan secara tumpang tindih. Demikian pun agama dan budaya. Islam memiliki wilayahnya sendiri sebab ia merupakan aturan ketuhanan "dari langit". Islam tentu bukan kebudayaan sebab ia bukan kreasi manusia, melainkan aturan Tuhan. Demikian pun budaya yang merupakan kreasi dan ranah kehidupan manusia. Ia tentu bukan agama dan tidak bisa ditempatkan sebagai agama. Namun, independensi masing-masing agama dan budaya ini tidak menutup kemungkinkan bagi manifestasi kehidupan beragama dalam bentuk budaya. Artinya, agama sebagai aturan normatif tentu bukan budaya. Tetapi pelaksanaan dan pengamalannya, dalam arti, penerapan aturan ke dalam realitas, tentu membutuhkan kebudayaan. Mengapa? Karena penerapan aturan agama ke dalam realitas itu sendiri merupakan proses kebudayaan sebab agama telah berhubungan dengan realitas kehidupan. Agama pada titik ini telah menjadi bagian dari budi (keagamaan) yang digunakan manusia Muslim untuk mengolah dirinya dan mengolah kehidupan. Dengan demikian, hubungan agama dan budaya tidak perlu menegang sebab keduanya merupakan ranah praksis dari kehidupan itu sendiri.

Lalu bagaimana mekanisme pribumisasi Islam yang menjadi bagian dari metodologi Islam Nusantara? Pada titik ini penulis akan membagi mekanisme itu ke dalam dua macam definisi atas pribumisasi Islam. Pertama, definisi positif yang menggambarkan "keapaan" pribumisasi Islam. Kedua, definisi negatif yang menggambarkan "ketidakan" pribumisasi Islam. Artinya di dalam definisi negatif ini Gus Dur telah menggambarkan negativitas atau larangan yang ada di dalam proses pribumisasi Islam.

pustaka-indo.blogspot.com

http://pustaka-indo.blogspot.com

Untuk definisi positif, Gus Dur menyatakan:

> Pribumisasi Islam bukanlah 'jawanisasi' atau sinkretisme, sebab pribumisasi Islam hanya mempertimbangkan kebutuhan-kebutuhan lokal di dalam merumuskan hukum-hukum agama, tanpa mengubah hukum itu sendiri...
>
> Juga bukannya upaya meninggalkan norma demi budaya, tetapi agar norma-norma itu menampung kebutuhan-kebutuhan dari budaya dengan mempergunakan peluang yang disediakan oleh variasi pemahaman *nash*, dengan tetap memberikan peranan kepada *ushl fiqh* dan *qaidah fiqh*.
>
> Pribumisasi Islam adalah bagian dari sejarah Islam, baik di negeri asalnya maupun di negeri lain, termasuk Indonesia. Kedua sejarah itu membentuk sungai besar yang terus mengalir dan kemudian dimasuki lagi oleh kali cadangan sehingga sungai itu semakin membesar. Bergabungnya kali baru, berarti masuknya air baru yang mengubah warna air yang telah ada. Bahkan pada tahap berikutnya, aliran sungai ini terkena 'limbah industri' yang sangat kotor. Maksud dari perumpamaan itu adalah bahwa proses pergulatan dengan kenyataan sejarah tidaklah mengubah Islam, melainkan hanya mengubah manifestasi dari kehidupan agama Islam.
>
> Masalahnya adalah bagaimana mempercepat pengembangan pemahaman *nash* agar berjalan lebih sistematik dengan cakupan yang lebih luas dan argumentasi yang lebih matang. Kalau keinginan ini terlaksana, maka inilah yang dimaksudkan dengan pribumisasi Islam, yaitu pemahaman terhadap *nash* dikaitkan dengan masalah-masalah di negeri kita.[37]

Dari empat kutipan teks di atas bisa diambil kesimpulan bahwa pribumisasi Islam bukanlah Jawanisasi Islam atau sinkretisme. Sebab, jawanisasi menunjukkan dominasi budaya Jawa atas Islam sehingga Islam hanya menjadi "kulit luar" dari substansi yang bersifat Jawa. Pribumisasi Islam juga bukan sinkretisme sebab sinkretisme

37. *Ibid.*, hlm., 119–124

pustaka-indo.blogspot.com

merupakan pencampur-adukan macam-macam teologi dalam "gado-gado teologis" yang tak beraturan. Melampaui itu, pribumisasi Islam merupakan upaya mengakomodasi perkembangan realitas melalui kemungkinan pengembangan penafsiran atas *nash*, yang disediakan oleh metode *qawaid al-fiqhiyyah* dan *ushul fiqh*.

Artinya, ia merupakan kesadaran akan penghargaan dan akomodasi atas kebutuhan lokal di dalam perumusan hukum Islam. Oleh karena itu, pribumisasi Islam akhirnya bukan upaya meninggalkan norma demi budaya, melainkan akomodasi kebutuhan budaya melalui metode pengembangan penafsiran atas *nash* yang sesuai dengan kebutuhan realitas. Upaya mengakomodasi realitas lokal ini merupakan bagian dari kesejarahan Islam di dunia mana pun, termasuk di dunia Arab. Sebab, ia merupakan proses penerapan aturan Islam ke dalam realitas.

Pengakomodasian atas kebutuhan lokal ini tidak terhenti pada wilayah hukum, tetapi juga pada wilayah budaya. Maka, meskipun atap "Meru" merupakan atap warisan arsitektur Hindu, ia bisa dipinjam untuk arsitektur masjid melalui proses pengislaman. Terbentuklah Masjid Demak beratap "Meru" yang telah diislamkan. Dari sembilan susun perspektif Hindu, menjadi tiga susun perspektif Islam yang melambangkan tiga tahapan keislaman; iman, Islam, dan ihsan. Iman adalah keyakinan akan Allah, yang disempurnakan melalui pengamalan syariat Islam sehingga mencapai puncak sufistik bernama ihsan.

Di samping definisi positif, Gus Dur juga menyediakan definisi negatif atas pribumisasi Islam. Menurutnya:

> Dalam proses ini (pribumisasi Islam), pembauran Islam dengan budaya tidak boleh terjadi, sebab berbaur berarti hilangnya sifat-sifat asli. Islam harus tetap pada sifat Islamnya. Al-Quran harus tetap dalam bahasa Arab, terutama dalam shalat, sebab hal ini telah menjadi norma.

http://pustaka-indo.blogspot.com
pustaka-indo.blogspot.com

http://pustaka-indo.blogspot.com

> Akan tetapi harus disadari bahwa penyesuaian ajaran Islam dengan kenyataan hidup hanya diperkenankan sepanjang menyangkut sisi budaya. Dalam soal wali nikah, ayah angkat tetap bukan wali nikah untuk anak angkatnya. Ketentuan ini adalah norma agama, bukan kebiasaan".
>
> Karena adanya prinsip-prinsip yang keras dalam hukum Islam, maka adat tidak bisa mengubah *nash* itu sendiri melainkan hanya mengubah atau mengembangkan aplikasinya saja dan memang aplikasi tersebut akan berubah dengan sendirinya. Misalnya, Nabi tidak pernah menetapkan beras sebagai benda zakat, melainkan gandum. Lalu ulama yang mendefinisikan gandum sebagai *qutul balad*, makanan pokok. Dan karena definisi itulah, gandum berubah menjadi beras untuk Indonesia.[38]

Rangkaian teks di atas menggambarkan catatan kritis Gus Dur atas pribumisasi Islam. Dalam catatan ini Gus Dur menyatakan bahwa di dalam pribumisasi Islam, tidak boleh terjadi pembauran antara budaya dan agama sehingga menghilangkan otentisitas agama tersebut. Misalnya, bahasa Arab dalam shalat dan kitab suci tidak bisa diganti dengan bahasa Jawa sebab ia akan menghancurkan keislaman itu sendiri. Hal serupa terjadi pada hubungan adat dan *nash*, di mana adat tidak bisa dominatif dan mengganti *nash*. Tindakan yang boleh dilakukan hanyalah pengembangan aplikasi nash sehingga mengakomodasi realitas, seperti perluasan makna *qut al-balad*, dari gandum kepada beras. Karena di Indonesia, makanan pokok bukanlah gandum, melainkan besar maka beras menjadi upaya dari pengembangan aplikasi *nash*. Ketentuan hukumnya sendiri tidak berubah, karena beras tetap dalam kerangka *qut al-balad*.

Pada titik inilah kita sampai pada kesimpulan definitif atas pribumisasi Islam. Kesimpulan itu memuat dua hal. Pertama,

38. *Ibid.*, hlm. 119-123

pustaka-indo.blogspot.com

pribumisasi Islam adalah kontekstualisasi Islam. Di dalam poin pertama ini, terdapat dua pemahaman, yakni:

1). Akomodasi adat oleh fiqih (*al-'adah muhakkamah*)

Contoh: Akomodasi hukum waris Islam atas adat waris lokal seperti *adat perpantangan* (Banjarmasin) dan *gono-gini* (Yogyakarta-Solo).

2). Pengembangan aplikasi *nash*

Contoh: Setelah lahir wacana emansipasi wanita (modern), dibutuhkan perubahan cara pandang keadilan dari keadilan menurut suami, menjadi keadilan menurut istri dalam kasus poligami. Kasus ini merujuk pada QS Al-Nisâ' (4) ayat 3. Dengan adanya perubahan cara pandang atas keadilan maka istri mendapat keadilan dengan cara tidak dipoligami, tanpa harus mengganti *nash* Al-Quran itu sendiri.

Kedua, pribumisasi Islam sebagai kulturalisasi Islam. Poin inilah yang melahirkan manifestasi (bentuk) Islam dalam kultur lokal. Contoh, atap Masjid Demak yang menggunakan atap "Meru" (Hindu-Buddha) seperti termaktub di atas.

Dari dua macam definisi di atas, terlihat bahwa pribumisasi Islam memang merupakan hubungan Islam dengan kebudayaan. Hanya saja, kebudayaan pada titik ini tidak berhenti pada ranah antropologis tetapi juga filosofis. Selayak pemilahan Gus Dur atas kebudayaan sebagai identitas kultural, dengan kebudayaan sebagai *human social life* (kehidupan sosial manusiawi). Sebagai identitas kultural, budaya merupakan penyimpanan *Weltanschauung* sebuah masyarakat yang terjaga di dalam tradisi. Tradisi inilah pada satu titik tercitra dalam karya artistik sehingga karya seni tersebut mewakili pandangan dunia sebuah masyarakat. Hubungan Islam dengan budaya sebagai identitas kultural (antropologis) ini terlihat pada definisi pribumisasi Islam dalam konteks kulturalisasi Islam dan akomodasi Islam atas

http://pustaka-indo.blogspot.com
pustaka-indo.blogspot.com

http://pustaka-indo.blogspot.com

adat (*al-'adah muhakkamah*). Mengapa? Karena Islam menyadari dan menghargai identitas budaya yang terjaga dalam tradisi, adat, kesenian, dan gaya arsitektur tempat ibadah masyarakat Nusantara. Islam akhirnya memanifestasikan ajarannya melalui "bentuk-bentuk kultural" Nusantara. Dengan cara seperti ini, Islam akhirnya menciptakan identitas kultural tertentu sehingga ia menjelmakan *perwujudan kultural Islam Nusantara* yang berbeda dengan kultur Islam Arab.

Sementara itu, hubungan Islam dengan kebudayaan sebagai *human social life* terdapat dalam definisi pribumisasi Islam sebagai pengembangan aplikasi *nash* dalam kerangka kontekstualisasi Islam. Pada titik ini, budaya menjadi "bumi" bagi proses pribumisasi bukan budaya antropologis (identitas kultural), melainkan filosofis, yakni upaya manusia memanusiawikan kehidupan sosialnya.[39] Hal ini yang terjadi pada kontekstualisasi Islam, sebab Islam akhirnya digerakkan demi humanisasi kehidupan sosial. Hal ini misalnya dilakukan Gus Dur melalui pengembangan aplikasi *nash* atas ketentuan Al-Quran bahwa lelaki adalah pemimpin perempuan. Ketentuan *nash* ini dipahami dalam kerangka keharaman perempuan menjadi presiden. Oleh Gus Dur, aplikasi atas *nash* itu dikembangkan melalui pengembangan pemahaman atas konteks kekinian. Dengan demikian, Gus Dur mengemukakan pendapat halalnya perempuan menjadi presiden, sebab kepemimpinan politik modern bersifat kolektif, bukan personal selayak kepemimpinan *khalifah* era Nabi. Pengembangan aplikasi *nash* ini tidak mengubah ketentutan *nash*, hanya mengubah pemahaman berdasarkan perubahan konteks kehidupan.

Melalui kontekstualisasi Islam ini, Gus Dur menghumanisasikan kehidupan sosial selayak konsepsi filsafat kebudayaannya yang

39. Untuk melihat pemikiran kebudayaan Gus Dur, lihat bab VII "Kehidupan Sosial-Manusiawi".

pustaka-indo.blogspot.com

http://pustaka-indo.blogspot.com

merujuk pada *kehidupan sosial manusiawi*. Hal ini bisa terjadi karena dengan kontekstualisasi Islam, agama hukum ini bisa diterapkan dalam konteks kehidupan modern yang menempatkan manusia dan pengembangan peradaban manusiawi, sebagai nilai utama dari modernitas. Oleh karena itu, jika pribumisasi Islam sebagai kulturalisasi Islam dan akomodasi Islam atas adat, merupakan realitas Islam historis (*Islam Nusantara*) yang dibaca, dipahami, dan dikonstruksikan Gus Dur. Maka pribumisasi Islam dalam artian kontekstualisasi Islam adalah upaya Gus Dur untuk membumikan Islam dalam kehidupan modern. Pribumisasi Islam dalam konteks ini tidak merujuk pada *Islam Nusantara*, tetapi *Islam Indonesia*, yakni pembumian ajaran Islam dalam konteks Indonesia modern. Hanya saja kemampuan pembumian Islam dalam keindonesiaan ini dilatari oleh kebijaksanaan pribumisasi Islam dalam konteks kenusantaraan. Sebab Indonesia merupakan geo-politik (*state*) dari geo-kultural (*nation*) Nusantara.

Jalinan Pemikiran

Pada titik ini, untuk mencapai transformasi dari *Islam Nusantara* kepada *Islam Indonesia*, kita perlu menelusup ke dalam jalinan struktural pemikiran Islam Gus Dur yang merupakan transformasi epistemik dari gagasan *pribumisasi Islam*, *Islam sebagai etika sosial*, dan *negara kesejahteraan Islam*.

Sebagai bangunan dasar pemikiran Islam, *pribumisasi Islam* mendasari pemikiran Gus Dur, *Islam sebagai etika sosial*. Mengapa? Karena *pribumisasi Islam* telah menyelamatkan dakwah Islam dari dakwah simbolik, yakni dakwah yang terhenti pada simbolisasi budaya Islam di Indonesia dengan simbol budaya Arab. Maka, Arabisasi merupakan "lawan utama" pribumisasi Islam, dan akhirnya menyelamatkan dakwah Islam dari "dakwah Arabis" yang

pustaka-indo.blogspot.com

bersifat simbolik tersebut. Dengan penyelamatan dakwah Islam dari "perjuangan simbolik", dakwah Islam akhirnya bisa merasuk pada "perjuangan substantif". "Yang substantif" dalam Islam ini Gus Dur rujukkan pada tiga nilai, yang merupakan *Weltanschauung* Islam, yakni *syura* (demokrasi), '*adalah* (keadilan), dan *musawah* (persamaan).[40]

Pada titik inilah transformasi *pribumisasi Islam* dalam konteks *Islam Nusantara*, dengan *pribumisasi Islam* dalam konteks *Islam Indonesia,* terjadi. Oleh karena itu, apa yang Gus Dur maksud dengan *Islam Indonesia* adalah Islam yang memperjuangkan demokrasi, keadilan (sosial) dan persamaan warga negara di hadapan hukum. Nilai pertama merujuk pada modernitas sistem politik yang menempatkan kaum Muslim sebagai penggerak demokratisasi di Indonesia. Nilai kedua merujuk pada tugas utama umat Islam dalam mengembangkan struktur masyarakat berkeadilan. Sementara nilai ketiga merujuk pada perjuangan umat Islam dalam menegakkan negara hukum. Ketiga nilai ini mewakili pandangan dunia kemodernan yang menjadi "semangat zaman" dari keindonesiaan.

Dengan cara seperti ini, *pribumisasi Islam* akhirnya mendasari etika sosial Islam. Sebab perjuangan penegakan keadilan sosial (salah satu nilai *Weltanschauung* Islam) merupakan perjuangan penegakan etika sosial Islam, yakni prinsip etis kehidupan sosial menurut Islam, yang merujuk pada terwujudnya struktur masyarakat berkeadilan.[41] Keadaan masyarakat yang etis-sosial ini yang kemudian diwujudkan melalui bangunan negara kesejahteraan yang didasari oleh nilai-nilai etika sosial Islam. Dalam bangunan negara kesejahteraan Islam inilah, Islam ala Gus Dur menerima bangunan negara-bangsa, sebab meskipun bukan negara Islam, bangunan ini bisa menjadi alat bagi

40. Abdurrahman Wahid, "Pribumisasi Islam," dalam *Pergulatan Negara, Agama, dan Kebudayaan* (Depok: Desantara, 2001), hlm. 132–133.
41. Untuk melihat etika sosial Islam Gus Dur, lihat bab IV "Islam sebagai Etika Sosial".

http://pustaka-indo.blogspot.com
pustaka-indo.blogspot.com

penyejahteraan rakyat yang juga merupakan nilai dasar Islam.[42] Maka, berdasarkan *pribumisasi Islam* dalam ranah kultur antropologis (identitas kultural), Islam akhirnya melegitimasi negara modern (*nation state*) dalam konteks Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI). Tanpa adanya *pribumisasi Islam* yang melahirkan kultur *Islam Nusantara*, tidak akan terbentuk *Islam Indonesia*, di mana Islam ditempatkan pada pembentuk keindonesiaan modern yang manusiawi.

Oleh karena itu, beberapa persoalan keindonesiaan yang menjadi *concern Islam Indonesia* ala Gus Dur adalah hubungan Islam atau NU[43] dan negara-bangsa, hubungan Islam dan Pancasila, hubungan Islam dan pembangunan, hubungan Islam dan modernisasi Indonesia, hubungan pendidikan Islam (pesantren) dan modernisasi pendidikan, hubungan Islam dan demokratisasi Indonesia, hubungan Islam dengan kemajemukan agama dan paling akhir, hubungan Islam dan reformasi politik pasca-Reformasi 1998.

Prinsip utama dari semua hubungan itu adalah keselarasan Islam dengan modernitas, di mana modernitas dipahami Gus Dur sebagai pemanusiaan kehidupan sosial-politik. Bukan modernitas dalam arti sekularisasi dan rasionalisasi kehidupan berbasis sains-teknologi. Keselarasan ini tercipta akibat keselarasan tujuan Islam dan modernitas itu sendiri, yakni pemuliaan martabat manusia.[44]

Maka, segenap produk modernitas seperti negara-bangsa, demokrasi, Pancasila, dan pembangunan ekonomi, Gus Dur tempatkan sebagai upaya humanisasi kehidupan dan oleh karenanya, sesuai dengan tujuan utama Islam, yakni pembawa kesejahteraan

42. Untuk melihat prinsip kenegaraan Islam Gus Dur, lihat bab V "Negara Kesejahteraan Islam".
43. Untuk melihat hubungan NU dan negara-bangsa, lihat bab VIII "Peran Kebangsaan NU".
44. Untuk melihat keselarasan Islam dan kemodernan, lihat bab IX "Humanisme Gus Dur".

http://pustaka-indo.blogspot.com
pustaka-indo.blogspot.com

http://pustaka-indo.blogspot.com

bagi semesta alam (*rahmatan lil 'alamin*). Dengan cara inilah Islam dan NU menerima bangunan negara-bangsa daripada negara Islam, sebab bangunan itu lebih efektif bagi perwujudan kesejahteraan rakyat (*res publica*). Hal serupa dengan Pancasila yang oleh Gus Dur disamakan dengan *kulliyat al-khams* dari *maqashid al-syari'ah*.[45] Hal senada terjadi pada demokrasi yang memuliakan rakyat, sama dengan Islam yang menjadikan kesejahteraan rakyat sebagai dasar legitimasi kekuasaan.[46] Serta atas pembangunan yang semestinya mengarah pada keadilan sosial yang merupakan satu nilai *Weltanschauung* Islam.[47] Segenap keselarasan Islam dengan kemodernan di Indonesia ini Gus Dur dasarkan pada kesamaan cita-cita keduanya, yang merujuk pada penyejahteraan umat manusia. Dalam kerangka kesejahteraan bersama inilah, Islam bergandengan dengan umat agama lain sehingga Gus Dur kemudian dinobatkan sebagai "bapak pluralisme".

Dengan demikian, pribumisasi Islam akhirnya bukan melulu hubungan antara Islam dan budaya-antropologis pada domain kesejarahan *Islam Nusantara*. Melainkan pula, kontekstualisasi Islam ke dalam proses kebudayaan-filosofis dalam ranah kekinian Islam Indonesia. Budaya-antropologis adalah produk-produk budaya lokal yang telah melahirkan perwujudan kultural Islam Nusantara yang khas, berbeda dengan kultur Islam Arab. Sementara kebudayaan-filosofis adalah konsep kebudayaan Gus Dur—*human social life*—yang merupakan upaya manusia memanusiawikan kehidupan sosialnya. Di dalam ranah ini, pribumisasi Islam berarti kontekstualisasi Islam ke dalam kehidupan modern, sejak kontekstualisasi Islam dengan

45. Untuk melihat hubungan Islam dan Pancasila perspektif Gus Dur, lihat bab V "Negara Kesejahteraan Islam".
46. Untuk hubungan Islam dan demokrasi menurut Gus Dur, lihat bab VI "Demokrasi sebagai Proses".
47. Abdurrahman Wahid, "Pergumulan Islam dengan Masalah-Masalah Pembangunan," dalam *Muslim Di Tengah Pergumulan* (Jakarta: Leppenas, 1981), hlm. 89–91.

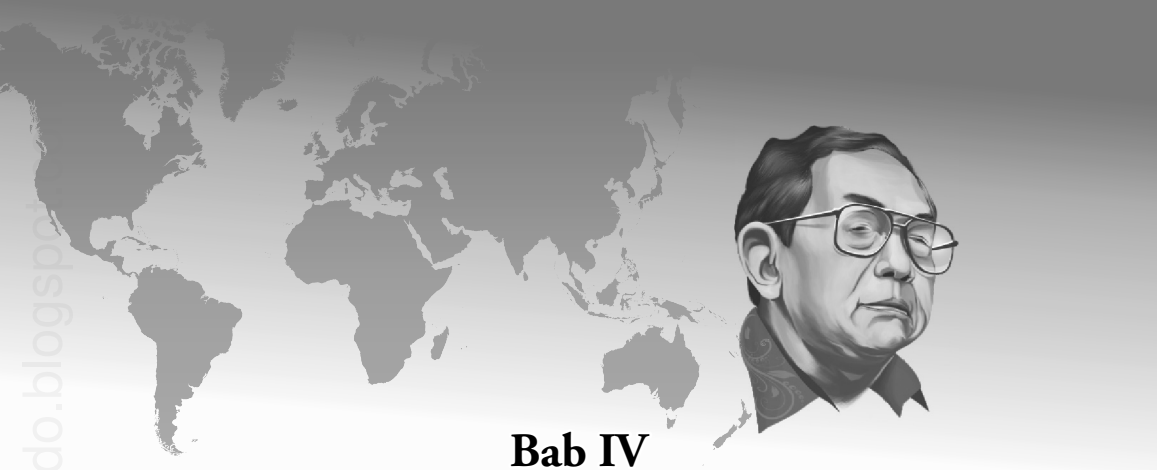
pustaka-indo.blogspot.com

http://pustaka-indo.blogspot.com

bangunan negara-bangsa, pembangunan, Pancasila, demokrasi, keadilan sosial, dan sebagainya.

Di dalam domain ini, pribumisasi Islam akhirnya menjadi landasan paradigmatik bagi penerimaan Islam atas demokrasi sehingga Gus Dur akhirnya bisa menggerakkan demokrasi sebagai proses, yakni proses demokratisasi politik di Indonesia demi terwujudnya *kehidupan sosial manusiawi.* Di dalam proses demokratisasi berbasis pribumisasi Islam inilah, peran kebangsaan NU mengemuka. Hal ini wajar sebab NU adalah gerakan sosial-keagamaan dari komunitas Muslim, pribumisasi Islam. Sebagai gerakan yang lahir dari pribumisasi Islam, NU kemudian memerankan peran kebangsaan melalui gerakan demokratisasi politik di Indonesia. Dari sini terlihat bahwa pribumisasi Islam merupakan landasan epistemis dari segenap pemikiran Gus Dur, sejak pemikiran Islam, demokrasi, sosial-budaya, dan ke-NU-an.

pustaka-indo.blogspot.com



Bab IV
Islam sebagai Etika Sosial

Sebagai sebuah gagasan, *Islam sebagai etika sosial* atau *etika sosial Islam* memang tidak setenar gagasan Gus Dur lainnya, selayak *pribumisasi Islam*. Hal ini terjadi, selain karena Gus Dur tidak pernah menulis makalah serius tentangnya. Juga karena gagasan ini merupakan "status ideal" keislaman yang sayangnya belum terumuskan secara sistematis. Dalam hal ini, Gus Dur hanya menjadikan *Islam sebagai etika sosial*, sebagai peran ideal Islam dalam konteks kemasyarakatan.

Menariknya, Gus Dur selalu memberikan makna etika sosial atau etika kemasyarakatan di dalam istilah *akhlaq*. Pemaknaan etika yang bersifat sosial atas *akhlaq* ini merupakan bagian dari pemahaman Gus Dur atas tiga bidang utama keislaman, yakni teologi (*tauhid*), hukum (*fiqh*), dan *akhlaq* (etika sosial). Oleh karena itu, gagasan *Islam sebagai etika sosial* merupakan pemikiran Gus Dur atas *akhlaq* di dalam Islam, yang selama ini hanya dipahami sebagai *akhlaq* individu, menjadi *akhlaq* yang bersifat sosial. Dengan demikian, ketika Gus

http://pustaka-indo.blogspot.com
pustaka-indo.blogspot.com

http://pustaka-indo.blogspot.com

Dur memaknai *akhlaq* di dalam Islam secara sosial, secara implisit Gus Dur menampik pembatasan *akhlaq* hanya dalam tubuh individu. Islam bagi Gus Dur tidak hanya menyediakan aturan normatif tentang sopan-santun individu. Akan tetapi, terlebih menyediakan kerangka etis kehidupan masyarakat yang baik.

Sebagai pembuka, penulis akan mengutip beberapa teks Gus Dur tentang etika sosial ini, untuk kemudian menganalisisnya satu per satu.

(1) Kajian fiqh perlu diperluas sehingga mencakup pembahasan atas ketimpangan sosial yang ada di masyarakat. Dengan demikian, perumusan hukum tidak hanya terhenti pada wilayah ibadah formal, melainkan diperluas ke wilayah sosial. Dengan cara ini, Islam bisa berperan sebagai etika sosial.[48]

(2) Secara keseluruhan, Islam lalu berfungsi dalam kehidupan bangsa dalam dua bentuk. Bentuk pertamanya adalah sebagai akhlaq masyarakat (etika sosial) warga masyarakat, sedangkan bentuk kedua adalah partikel-partikel dirinya yang dapat dituangkan melalui proses konsensus (Undang-Undang 1.1974 tentang Perkawinan, UU Peradilan Agama 7/1989, sebagai contoh).[49]

(3) Bukanlah lalu menjadi terasa sangat dalam makna sabda Nabi, "Bahwasanya aku diutus hanyalah untuk menyempurnakan kemuliaan akhlak". Kemuliaan akhlak hanyalah terasa logis untuk disempurnakan, jika upaya itu diartikan pengembangan kesadaran mendalam akan etika sosial dari sebuah masyarakat bangsa. Tugas Islam adalah mengembangkan etika sosial yang memungkinkan tercapainya tujuan pensejahteraan kehidupan umat manusia.[50]

---

48. Abdurrahman Wahid, "Fiqh dan Etika Sosial Kita," *Kompas*, 1987, hlm. 1.
49. Abdurrahman Wahid, "Islam, Ideologi dan Etos Nasional Kita," dalam *Universalisme dan Kosmopolitanisme Peradaban Islam,* Arifin Junaidi, Nardi (ed.), Edisi terbatas, 1991, hlm. 3.
50. Abdurrahman Wahid, "Islam dan Masyarakat Bangsa," Jurnal *Pesantren*, No. 3/Volume VI/1989, hlm. 7.

pustaka-indo.blogspot.com

http://pustaka-indo.blogspot.com

Teks pertama, sebuah teks yang secara eksplisit bertajuk *Fiqh dan Etika Sosial Kita* memperlihatkan *concern* Gus Dur terhadap perluasan kajian fiqih, dari persoalan hukum ibadah konvensional kepada persoalan masyarakat yang sedang mengalami ketimpangan. Perluasan ini merupakan upaya Gus Dur untuk menjadikan fiqih (Islam) sebagai etika sosial, sekaligus merupakan pembaruan fiqih itu sendiri yang cenderung terjebak dalam situasi stagnan. Artinya, ketika pembahasan hukum Islam hanya berkutat pada syarat rukun sahnya ibadah formal, hukum Islam telah mengalami kemandekan. Upaya memperluas kajian fiqih kepada ketimpangan sosial merupakan upaya transformasi fiqih agar ia bermanfaat dalam konteks kemasyarakatan. Jika merujuk pada tulisan *Universalisme Islam dan Kosmopolitanisme Peradaban Islam*, fiqih etika sosial merupakan praktik kosmopolitanisasi universalisme Islam. Artinya, watak Islam yang sebenarnya terbuka dengan hal-hal baru seperti persoalan etika sosial (watak kosmopolitan), merupakan upaya perwujudan universalisme Islam itu sendiri yang merujuk pada pemuliaan hak-hak manusia yang terkandung dalam kemuliaan hukum Islam.

Teks kedua adalah teks yang juga penulis kutip di bab *Islam dan Negara,* merupakan teks Gus Dur yang menempatkan *etika sosial Islam* dalam konteks kenegaraan. Pada titik ini, *etika sosial Islam* menjadi "status alternatif" ketika Islam tidak menjadi landasan formal kenegaraan. Oleh karena itu, ketika Islam tidak menjadi negara, ia tidak kehilangan signifikansinya. Mengapa? Sebab Islam masih berperan sebagai etika sosial dalam konteks kebangsaan. Dengan demikian, terlihat bahwa Gus Dur melakukan pemilahan antara negara (*state*) dan bangsa (*nation*). Ketika Islam tidak menjelma *Islamic state*, Islam tetap bisa menjadi landasan normatif bagi *nation*. Tentu karena bangsa bukan kelembagaan formal, melainkan kepaduan kultural berbasis masyarakat, landasan keislaman atas bangsa juga

pustaka-indo.blogspot.com

http://pustaka-indo.blogspot.com

tidak bersifat formal. Ia bersifat etis, dengan menetapkan dasar-dasar kebaikan bagi tata kelola kehidupan masyarakat. Artinya, meskipun Islam tidak menjadi negara, ajaran etisnya tetap bisa digunakan masyarakat untuk membentuk masyarakat etis yang merujuk pada masyarakat berkeadilan.

Sementara itu, teks ketiga menunjukkan saripati dari *etika sosial Islam* itu sendiri. Karena di dalamnya Gus Dur mendasarkan *etika sosial Islam* kepada penyempurnaan akhlak yang merupakan tujuan utama pengutusan Nabi Muhammad Saw. Artinya, ketika tujuan utama pengutusan Nabi adalah penyempurnaan *akhlaq*, penyempurnaan itu tidak akan terjadi ketika umat Islam tidak memiliki kesadaran akan *akhlaq* sosial. Hal ini terjadi karena bagi Gus Dur, titik optimal dari penyempurnaan *akhlaq* itu ialah penyempurnaan masyarakat yang *berakhlaq*, bukan hanya penyempurnaan *akhlaq* pribadi. Lalu seperti apakah penyempurnaan *akhlaq* sosial itu? Secara eksplisit Gus Dur menyebutkan upaya penyejahteraan masyarakat sebagai tujuan utama dari *akhlaq* sosial. Maka, menjadi jelas bahwa *etika sosial Islam* merupakan gagasan yang menempatkan ajaran *akhlaq* dalam kerangka kesejahteraan sosial. Oleh karenanya, kita bisa mengambil kesimpulan bahwa gagasan Gus Dur tentang *Islam sebagai etika sosial* bisa dipahami sebagai gagasan tentang "Islam sebagai kesejahteraan sosial".

Rukun Sosial

Di dalam dirinya sendiri, *Islam sebagai etika sosial* merupakan gagasan yang lahir dari kegelisahan Gus Dur atas hilangnya kepedulian sosial umat Islam. Hal ini tragis sebab Islam di dalam ajarannya memuat perintah yang berdimensi sosial. Sosial dalam hal ini adalah kepedulian umat Islam terhadap kondisi masyarakat yang pincang sehingga keimanannya tidak hanya bersifat individual, tetapi memiliki manfaat bagi orang lain atau masyarakat banyak. Tutur Gus Dur:

pustaka-indo.blogspot.com

http://pustaka-indo.blogspot.com

> Persoalannya kini adalah bagaimana dimensi pribadi ini bisa diterjemahkan secara sosial, sebab di dalam iman ternyata adalah mungkin untuk menjadi mukmin yang baik dan sekaligus menjadi makhluk a-sosial. Sebaliknya bisa terbentuk pula sikap hidup yang begitu sosial, tetapi tanpa keimanan. Usaha menjembatani kedua bentuk keberagamaan yang ekstrim ini adalah sebuah keharusan yang ditunjuk oleh QS (2: 177), di mana ia menghubungkan *Rukun Iman* dan *Rukun Islam* dengan "rukun sosial", yaitu perhatian yang cukup terhadap dana untuk membela kaum lemah. Akan tetapi, secara epistemologis, "rukun sosial" yang ada di tengah itu belum pernah dirumuskan dan disepakati sebagai soal teologi, melainkan dianggap sebagai soal politik. Biasanya "rukun sosial" hanya dimasukkan ke dalam "Bab Jihad", dimana status jihad itu sendiri hanya berhukum *fardhu kifayah* yang cukup dilakukan setahun sekali.[51]

Di dalam teks ini, Gus Dur menggelisahkan dua macam perilaku. Di satu sisi keimanan yang menghasilkan perilaku asosial. Di sisi lain perilaku yang sangat sosial, tetapi minus keimanan. Perilaku pertama merujuk pada umat Muslim kebanyakan yang hanya melakoni ritus ibadah, tetapi kering keprihatinan akan kepincangan sosial. Mereka shalat setiap hari, pergi ke masjid setiap waktu, menunaikan zakat setiap tahun, tetapi membiarkan tetangganya yang miskin papa bergelayut dengan kemiskinan setiap saat. Kesalehan seperti ini adalah kesalehan normatif yang melahirkan Muslim individualis. Bahkan, segenap ibadah yang dilakukannya tersebut berpijak dari individualisme, karena harapan akan ribuan pahala dan surga yang menantinya di akhirat. Sementara itu, perilaku kedua adalah perilaku yang sangat peduli (*concern*) dengan ketimpangan sosial, tetapi kering kekayaan spiritual. Perilaku seperti ini sering memisahkan agama dari kepedulian sosial dan menganggap agama hanya ritus orang-orang hipokrit yang mencari pahala.

51. Abdurrahman Wahid, "Paradigma Pengembangan Masyarakat melalui Pesantren," Jurnal *Pesantren,* No. 3/Vol. V/1988, hlm. 7.

pustaka-indo.blogspot.com

http://pustaka-indo.blogspot.com

Gus Dur berusaha menjembatani dua perilaku ini dengan mendasarkan kepedulian sosial kepada iman. Oleh karenanya, ia merujuk kepada potensi kepedulian sosial atau yang ia sebut "rukun sosial" di dalam Rukun Islam. Demi pendasaran ini, Gus Dur meluaskan makna ibadah dalam Rukun Islam secara sosial. Misalnya, syahadat berdimensi sosial sebab pengucapannya harus di depan khalayak, khususnya ketika persaksian atau akad nikah. Shalat ketika dilaksanakan secara berjamaah mampu menghindarkan masyarakat dari perilaku munkar. Haji merupakan pertemuan universal semua Muslim dalam keadaan yang paling murni. Puasa tentu menghadirkan kesetiakawanan sosial karena praktik ibadahnya yang berpijak pada kelaparan. Sementara zakat merupakan perintah yang berdimensi "sosialis" karena di setiap harta mukmin terdapat hak kaum papa yang harus ditunaikan.

Tidak berhenti di sini, Gus Dur juga mendasarkan argumen etika sosial Islamnya pada Surah Al-Baraqah (2) ayat 177 yang berarti,

> *"Bukanlah menghadapkan wajahmu ke arah timur dan barat itu suatu kebaktian, akan tetapi sesungguhnya kebaktian itu ialah beriman kepada Allah, hari kemudian, malaikat-malaikat, kitab-kitab, nabi-nabi dan memberikan harta yang dicintainya kepada kerabatnya, anak-anak yatim, orang-orang miskin, musafir (yang memerlukan pertolongan dan orang-orang yang meminta-minta dan memerdekakan) hamba sahaya, mendirikan shalat dan menunaikan zakat; dan orang-orang yang menepati janji apabila ia berjanji, dan orang-orang yang sabar dalam kesempitan, penderitaan dan peperangan. Mereka itulah orang-orang yang benar (imannya) dan mereka itulah orang-orang yang bertakwa".*

Dengan memijakkan etika sosial Islam kepada ayat di atas, Gus Dur mendasarkan kepedulian sosial dari keimanan. Oleh karena itu, keimanan mestilah mewujud pada amal-amal sosial yang merujuk

pustaka-indo.blogspot.com

http://pustaka-indo.blogspot.com

pada pemberian bantuan harta kepada kaum miskin. Demikian sebaliknya, sosialitas mestilah berpijak pada keimanan sebab bagi Muslim, keimanan telah menyediakan dasar bagi kepedulian sosial tersebut. Sayangnya, dimensi sosial dalam iman ini tidak disadari oleh umat Islam sehingga ia tidak menjadi kesadaran teologis. Dimensi sosial hanya dimasukkan ke dalam perintah jihad yang dihukumi *fardlu kifayah,* seperti perintah zakat yang hanya dipahami sebagai kewajiban temporal. Padahal, zakat memiliki "perintah implisit" berupa pemerataan kesejahteraan. Karena makna implisit ini tidak ditangkap oleh umat, perintah pemerataan kesejahteraan ini tidak menjadi kesadaran teologis. Oleh karena itu, Gus Dur kemudian menggagas perlunya dirumuskan suatu "rukun sosial", yakni sebuah rumusan teologis yang menjadikan kepedulian sosial sebagai kewajiban agama, layaknya Rukun Iman dan Rukun Islam. Untuk melihat penandasan Gus Dur atas "rukun sosial" ini, bisa dilihat di kata kunci berikut.

Kata Kunci

"QS Al-Baqarah (2) ayat 177 menunjukkan
bahwa struktur masyarakat yang adil
harus ditandai dengan perhatian yang cukup
terhadap kesejahteraan orang-orang yang menderita
dan pengerahan dana untuk membela kaum lemah".
(Gus Dur, 1988)

Dari uraian di atas kita bisa menyimpulkan bahwa Islam sebagai etika sosial merupakan gagasan yang kemudian menjadi cara berpikir Gus Dur. Suatu paradigma yang menjadi "peta makna", tempat segenap pemikiran beroperasi. Inilah yang menandaskan tujuan mendasar dari pemikiran Gus Dur yang merujuk pada penciptaan struktur masyarakat berkeadilan demi pemenuhan hak dasar manusia. Aspek yang disebut sebagai struktur berkeadilan adalah struktur sosial

pustaka-indo.blogspot.com

http://pustaka-indo.blogspot.com

yang memeratakan kesejahteraan. Tujuan mendasar dari pemikiran ini, berada dalam paradigma Gus Dur yang ia jadikan dasar bagi setiap pemikirannya. Oleh karena itu, dalam salah satu tulisannya, bertajuk "Pengembangan Masyarakat Melalui Pendekatan Keagamaan", Gus Dur menandaskan etika sosial Islam menjadi suatu ideologi sosial dalam kerangka pengembangan masyarakat. Kupasnya:

> …upaya non-karikatif yang tidak mengingini perubahan revolusioner hampir selalu dipaksa untuk merumuskan "ideologi sosial" yang akan mengarahkan kegiatan yang dilakukan. Upaya transfer teknologi pedesaan ke desa-desa kita, umpamanya, haruslah didukung arah pengembangannya oleh semacam keyakinan akan perlunya menolak teknologi tinggi yang bersifat "*capital intensive*". Keyakinan itu tentu tidak berdiri sendiri, ia harus pula dikaitkan dengan keyakinan akan perlunya masyarakat yang lebih egalitarian, struktur perekonomian yang lebih mementingkan rakyat kecil dan orientasi sosial yang lebih populistik… "Ideologi sosial" yang bernapaskan pertimbangan keagamaan, yang memasukkan ke dalam dirinya visi agama tentang pengaturan masyarakat yang ideal, merupakan pra-syarat mutlak bagi upaya pengembangan masyarakat melalui pendekatan keagamaan.[52]

Dengan demikian, masyarakat egalitarian, struktur perekonomian yang mementingkan rakyat kecil serta orientasi sosial yang populistik merupakan wujud dari masyarakat etis. Masyarakat etis atau kondisi etis masyarakat inilah yang menjadi idealitas dari etika sosial Islam, yang harus diwujudkan dalam pengembangan masyarakat melalui pendekatan keagamaan. Pada titik ini, keyakinan atas kewajiban menciptakan struktur masyarakat berkeadilan harus ditempatkan sebagai "ideologi sosial" bagi pengaturan masyarakat. Sebuah ideologi yang mendasari segenap pengembangan masyarakat sehingga apa pun yang dilaksanakan haruslah berorientasi pada pembentukan struktur masyarakat yang etis.

52. *Ibid.,* hlm. 8–9.

pustaka-indo.blogspot.com

http://pustaka-indo.blogspot.com

Pada titik ini menarik karena Gus Dur menempatkan kepedulian sosial yang memuara pada kesejahteraan sosial di dua ranah epistemik sekaligus. Di satu sisi, ia menempatkannya dalam kerangka teologis sehingga melahirkan gagasan "rukun sosial". Di sisi lain, pada ranah filosofis sehingga menjelma "ideologi sosial". Rukun dan ideologi merupakan dua terma yang sama-sama mendasar, yang mengarah pada suatu kebajikan yang harus diwujudkan. Pada ranah "rukun sosial", kebajikan sosial itu berpijak pada ajaran Islam. Sementara pada ranah "ideologi sosial", kebajikan tersebut dirumuskan oleh refleksi filosofis. Dengan demikian, bobot gagasan *Islam sebagai etika sosial* menjadi "sangat berat", karena ia ditempatkan secara teologis dan ideologis. Inilah hal yang paling mendasar dalam pemikiran Gus Dur karena ia menempatkan etika sosial, dalam kerangka "teologi sosial" dan "ideologi sosial". Etika, rukun teologis, dan ideologi disetarakan oleh Gus Dur dalam kerangka etika sosial Islam, yang menandakan betapa urgen gagasan tersebut.

Islam dan Pembebasan

Secara mendasar, *Islam sebagai etika sosial* merupakan gagasan yang berada pada ranah Islam dan pembebasan. Artinya, ia merupakan upaya Gus Dur untuk membebaskan manusia dari struktur sosial yang menindas. Mengapa? Karena etika di dalam gagasan ini secara otomatis bersifat kritis.

Sebagaimana dipaparkan di atas, *Islam sebagai etika sosial* merupakan perluasan pemahaman Gus Dur atas terma *akhlaq* di dalam Islam. Hanya saja *akhlaq* yang selama ini dipahami sebagai kesantunan pribadi, diperluas menjadi keadilan masyarakat. Pergeseran ini membuahkan dampak signifikan sebab sebagai kesantunan pribadi, etika hanya menjadi tata cara berperilaku yang baik, menurut norma masyarakat. Sementara itu sebagai etika sosial, etika menjadi rumus-

pustaka-indo.blogspot.com

http://pustaka-indo.blogspot.com

kebaikan, sebuah masyarakat seharusnya dibentuk. Pada titik rumus-kebaikan inilah etika sosial bersifat mengritisi bentuk masyarakat yang tidak etis, yang tidak sesuai dengan rumus-kebaikan tersebut. Alhasil, *Islam sebagai etika sosial* di dalam dirinya sendiri memuat suatu *Islam sebagai kritik sosial*, karena "yang etis" merupakan kategori normatif yang senantiasa bertentangan dengan "yang tidak etis".

Hal ini wajar sebab sebagai bidang dari filsafat moral, etika hendak menyediakan prinsip-prinsip objektif dalam moralitas. Hal ini terjadi sebab dalam moralitas itu sendiri, mesti ada prinsip-prinsip universal yang menjadi panduan, sekaligus penilaian bagi moralitas kehidupan manusia. Dengan prinsip universal ini, kehidupan manusia akhirnya tak selayak hewan dengan hukum rimbanya, tetapi "tertata lestari" dalam peri-hidup yang khas manusiawi.

Pencarian atas prinsip universal dalam moralitas, salah satunya terdapat pada etika normatif, yakni sebuah tradisi dalam etika yang hendak merumuskan prinsip-prinsip rasional sehingga putusan dan penilaian etis bisa dipertanggungjawabkan. Di dalam tradisi ini terdapat dua aliran besar yang memiliki pengaruh mendasar bagi moralitas. Pertama, *Eudaimonisme* Aristoteles. Etika Aristoteles ini berangkat dari tradisi teleologis karena mengandaikan adanya *telos* (tujuan akhir) di dalam kehidupan manusia. Maka, tindakan yang etis adalah tindakan yang mengarah pada *telos* tersebut, yakni pada yang baik (*agathos*) yang secara kodrati menjadi tujuan akhir (*causa finalis*) dari sesuatu. Dalam kaitan ini, Aristoteles kemudian menemukan kebahagiaan (*Eudaimonia*) sebagai kebaikan yang menjadi tujuan akhir hidup manusia. Jadi, suatu tindakan disebut etis, jika ia mengarah pada pencapaian kebahagiaan sebagai kebaikan kodrati yang merupakan *telos* manusia.

Pertanyaannya, apakah yang membahagiakan? Kenikmatan, kekayaan, kekuasaan? Atau, adakah yang melampaui ketiga hal itu

pustaka-indo.blogspot.com

http://pustaka-indo.blogspot.com

yang membuat manusia bisa bahagia sebagai kebaikan kodrati? Tentu, dan Aristoteles kemudian menemukan kebijaksanaan sebagai cara mencapai kebahagiaan. Maka, etika *Eudaimonia* menekankan bahwa kebahagiaan adalah kebahagiaan yang bijaksana. Dengan bijaksana, manusia bisa bahagia. Hal ini terjadi sebab sebagai pengada (*being*), manusia memiliki fungsi operasional (*ergon*) yang khas manusiawi. Suatu *differentia spesifica* yang membuat manusia berbeda dengan binatang. *Ergon* itu adalah *aspek rasional dalam jiwa,* yang Aristoteles sebut sebagai akal budi teoretis (*theoretike dianoia*). Oleh karena itu, hidup yang bahagia adalah *hidup teoretis*, yakni mengontemplasikan kebenaran-kebenaran abadi.

Dalam *Eudaimonia* inilah Aristoteles mengarahkan etikanya pada etika keutamaan. Artinya, hidup dalam kebahagiaan yang bijaksana adalah hidup berkeutamaan, yakni hidup dalam tujuan-tujuan normatif yang telah ditetapkan oleh akal budi teoretis. Dalam keutamaan inilah politik didaulat Aristoteles sebagai cara hidup berkeutamaan. Hal ini niscaya sebab manusia adalah *zoon politicon*, yakni makhluk yang menemukan kepenuhan kemanusiaannya melalui tindakan mewujudkan kebaikan bersama (*res publica*). Tentu Aristoteles terinspirasi oleh pola hidup kewarganegaraan di *polis* Athena, yang mentradisikan keaktifan publik warga negara untuk membangun *res publica* di dalam negara-kota (*city state*). Berpolitik di *polis* adalah upaya manusia untuk memenuhkan kemanusiaannya karena keaktifan di *polis* membuat tiap individu mampu mengembangkan diri demi perwujudan kebaikan bersama.[53]

Kedua, deontologi Kant. Etika Kantian ini merupakan kritik atas etika teleologis, sebab moralitas tidak ditentukan oleh pengarahan tindakan etis pada tujuan akhir yang telah ditentukan "di ujung

53. J. Sudarminta, *Etika Umum, Kajian tentang Beberapa Masalah Pokok dan Teori Etika Normatif* (Pusat Penelitian dan Pengabdian Kepada Masyarakat STF Driyarkara Jakarta, 2010), hlm. 106–110.

pustaka-indo.blogspot.com

http://pustaka-indo.blogspot.com

jalan". Moralitas adalah tindakan yang lahir karena kewajiban untuk patuh terhadap hukum-hukum moralitas. Dalam kaitan ini kewajiban diartikan sebagai keharusan tindakan karena hormat kepada hukum. Kant menggunakan istilah hukum karena prinsip moralitas merupakan aturan objektif yang harus dipatuhi, suka atau tak suka, menguntungkan atau merugikan. Pada titik ini, standar kepatuhan terhadap hukum-moral itu terdapat pada kehendak baik (*good will*), yakni kehendak dalam hati untuk melakukan tindakan etis karena patuh terhadap hukum-hukum moralitas.

Dalam kaitan inilah Kant melakukan pemilahan antara *imperatif hipotetis* dengan *imperatif kategoris*. *Imperatif hipotetis* adalah perintah moral demi mencapai tujuan tertentu. Jadi, perintah ini bersifat instrumental: ia menjadi sarana bagi pencapaian suatu tujuan. Misalnya, "Pakailah helm, agar kamu tidak kena tilang!" Imperatif model ini bukanlah imperatif etis, sebab ia tidak lahir dari kepatuhan atas hukum-hukum moral. Sementara itu, *imperatif kategoris* adalah perintah moral yang mutlak di dalam dirinya sendiri dan menjadikan dirinya sebagai tujuan di dalam dirinya sendiri. Perintah dalam imperatif ini adalah "Kamu wajib!" (*Du Sollst!*), dan karena "kamu wajib" maka "kamu bisa" (*Du kannst*). Artinya, kewajiban moral secara intrinsik memuat kemampuan untuk melakukannya, sebab meminjam istilah Kant, *ultra posse nemo obligatur* (melampaui kesanggupan – tidak ada yang bisa diwajibkan). Dengan demikian, perintah dalam imperatif model ini adalah, "Berbuatlah baik, karena kebaikan itu baik!"

Pada titik ini, etika Kant disebut sebagai etika formal atau suatu "budi praktis yang murni" (*reine praktische Vernunft*). Artinya, Kant telah merumuskan prinsip-prinsip formal dalam etika, selayak ia merumuskan prinsip-prinsip pengetahuan dalam rasio-murni. Prinsip ini disebut formal sebab ia menekankan pada "bentuk", dan

pustaka-indo.blogspot.com

http://pustaka-indo.blogspot.com

tidak terfokus pada "isi" material dari produk moralitas, selayak produk ajaran Aristoteles tentang *Eudaimonia*. Risikonya, Kant tidak memberikan ajaran A atau B, tetapi menyediakan batasan-batasan formal, yang mewadahi setiap tindakan agar tindakan tersebut bisa disebut etis.

Dalam kaitan ini Kant kemudian merumuskan tiga "hukum umum" (*allgemeines Gesetz*) yang menjadi prinsip turunan dari *imperatif kategoris*. Pertama, universalisasi maksim. Maksim adalah prinsip subjektif dalam tindakan. Ia merupakan patokan pribadi dalam melakukan sesuatu. Jika suatu tindakan mau disebut etis, maksim tersebut harus diuniversalisasikan sehingga ia bisa menjadi hukum umum yang juga disepakati oleh semua orang. Misalnya, menipu mungkin menguntungkan bagi seseorang. Tetapi ia tidak bisa diuniversalisasikan sebab penipuan pasti tak diinginkan oleh semua orang. Kedua, prinsip menempatkan manusia sebagai tujuan di dalam dirinya sendiri, bukan sarana untuk mencapai tujuan yang lain. Menempatkan manusia sebagai tujuan, bukan sebagai sarana, akan membuat suatu tindakan menjadi etis sebab ia tidak menempatkan manusia sebagai alat, tetapi kebaikan di dalam dirinya sendiri. Ini tentu terkait dengan *imperatif kategoris* yang menegasikan *imperatif hipotetis*.

Ketiga, otonomi moral. Artinya, suatu tindakan moral haruslah berangkat dari "otonomi kehendak" (*Autonomie des Willens*), bukan lantaran ketaatan lahiriah terhadap perintah orang lain, kebiasaan, atau peraturan negara. Pada titik inilah Kant membedakan antara moralitas dengan legalitas. Moralitas adalah tindakan baik yang dilahirkan oleh kehendak baik dan memuara pada kebaikan itu sendiri. Sementara legalitas adalah formalisasi hukum yang mengikat karena paksaan eksternal atas individu. Legalitas bisa saja dilanggar ketika ia menyimpang dari prinsip moralitas. Dengan demikian, Kant

pustaka-indo.blogspot.com

telah menancapkan basis bagi otonomi moralitas dan memberikan kedaulatan penuh kepada akal budi untuk menentukan kebaikan dan keburukan, melampaui adat, hukum, negara, dan otoritas agama.[54]

Dalam kaitan ini, dua tradisi besar etika di atas mengajarkan beberapa hal mendasar dalam moralitas. Pertama, moralitas adalah kebahagiaan dalam kebijaksanaan. Hal ini menampik anggapan awam, bahwa kebijaksanaan kadang tidak menguntungkan, sebab ada batas-batas etis yang membuat kita tak bisa melakukan segala cara untuk meraih keinginan. Pada titik ini, etika *Eudaimonia* telah menegasikan prinsip dasar dari hedonisme yang menempatkan kesenangan sebagai tujuan dari tindakan manusia. Keduanya memang mengacu pada muara sama, yakni kebahagiaan, tetapi pijakannya berbeda. Pijakan *Eudaimonia* untuk mencapai kebahagiaan adalah kebijaksanaan, yang membuahkan pola hidup-teoretis, yakni pola hidup yang merujuk pada prinsip-prinsip akal budi sebagai basis tindakan.

Kedua, etika politik, yakni pandangan etis atas politik sebagai realisasi dari hidup berkeutamaan. Dalam kaitan ini, konsep politik Arestotelian yang mengacu pada politik-etis, artinya kesatuan antara politik dan etika, searah dengan tradisi dari etika politik itu sendiri. Dengan demikian, etika *Eudaimonia* telah mendasarkan prinsip rasional bagi etika politik: politik adalah usaha perwujudan kebaikan bersama (*res publica*), dan oleh karenanya, ia menjadi upaya etis bagi pemenuhan kualitas kemanusiaan.

Pada titik ini, etika politik Aristoteles mengajarkan dua hal. Pertama, politik adalah perwujudan *res publica,* bukan pertarungan kepentingan demi perebutan kekuasaan. Politik dalam pemahaman ini bukanlah kekuasaan, yang mensahkan para politisi untuk menegasikan nilai-nilai luhur kepublikan, dan menempatkan politik hanya sebagai

54. *Ibid.*, hlm., 137-141. Lihat juga Simon Petrus, *Petualangan Intelektual, Konfrontasi dengan Para Filsuf dari Zaman Yunani hingga Zaman Modern* (Yogyakarta: Kanisius, 2004), hlm. 286–294.

http://pustaka-indo.blogspot.com
pustaka-indo.blogspot.com

http://pustaka-indo.blogspot.com

ajang perebutan kekuasaan. Risiko yang lahir dari hal ini pun ada dua macam. Pertama, politik berada di ruang publik, bukan *an sich* di ruang negara, partai, dan segenap lembaga formal demokrasi. Politik dikembalikan lagi pada aras ontologisnya, yakni ruang publik. Dalam hal ini, ruang publik bisa bermakna esensial, yakni kepublikan atau kepentingan publik serta bermakna spasial, yakni ruang-ruang publik di masyarakat, tempat warga negara membincang persoalan bersama, melampaui formalitas negara dan rumah-tangga keprivatan. Ruang publik merupakan ruang-antara, yang menjembatani formalisme negara yang cenderung abai dengan aspirasi rakyat, dengan ruang-ruang privat, baik dalam ranah rumah-tangga pribadi maupun ruang-ruang ekonomi. Dengan menempatkan politik sebagai perwujudan kebaikan bersama, etika politik Aristoteles telah mendeformalisasi politik, dari corak politik yang negara-sentris menjadi politik dalam arti perjuangan publik.

Kedua, politik adalah perwujudan nilai-nilai luhur yang bermanfaat bagi kebaikan bersama. Pada titik ini, nilai-nilai luhur tersebut menjadi *imperatif kategoris* atas politik. Bukan sebaliknya, (aktor) politik memanfaatkan nilai-nilai itu demi perengkuhan kekuasaan. Aspek yang pertama mengacu pada *normativisasi politik.* Sementara yang kedua merujuk pada *politisasi nilai*. Dalam kaitan inilah konstitusi dan Pancasila, merupakan pijakan strategis bagi upaya melakukan *normativisasi politik*. Dengan demikian, politik akhirnya mengarah pada pengadaban manusia, dan hal inilah yang menjadi ajaran kedua dari etika politik Aristoteles, yakni politik sebagai pemanusiaan manusia. Artinya, politik menjadi cara-etis bagi penyempurnaan kualitas individu, agar sebagai manusia, ia penuh-kemanusiaannya. Dengan demikian, politik akhirnya terkait erat dengan dasar filosofis dari manusia dan menentukan masa depan kemanusiaan itu sendiri. Hal ini niscaya sebab jika *ergon* manusia

pustaka-indo.blogspot.com

http://pustaka-indo.blogspot.com

adalah akal budi, perwujudan kebaikan-budi di dalam hidup-bersama, tentu merupakan praksis dari *ergon* tersebut. Oleh karenanya, perwujudan kebaikan bersama yang mendapat dasar-normatif dari akal budi merupakan batas-normatif, seorang manusia layak disebut manusia. Maka, jika akal budi adalah kualitas manusiawi yang potensial, politik adalah upaya untuk mengaktifkan potensi tersebut dalam realitas kemanusiaan.

Hal mendasar kedua dari dua tradisi besar etika di atas adalah otonomi moral. Hal ini terlebih kita timba dari Kant. Artinya, moralitas bukan legalitas. Moralitas bisa saja diwadahi dalam hukum, tetapi hukum boleh dilanggar ketika ia telah melanggar moralitas. Dengan demikian, kita kembali pada *Eudaimonia* Aristoteles yang mendaulat akal budi sebagai sumber dari moralitas. Hal sama diamini oleh Kant. Peran akal budi menjadi sentral dalam moralitas sebab di dalam akal budi terdapat prinsip-prinsip kebenaran *apriori* yang tidak tergantung dengan fenomena empirik yang selalu berubah. Moralitas tidak bersifat heteronom sehingga letaknya tidak terdapat pada "palu hukum" para hakim yuridis. Akan tetapi, pada kepatuhan hati manusia di dalam menaati perintah *apriori* akal budinya.

Berangkat dari dua tradisi besar etika di atas, etika sosial Islam ala Gus Dur bisa masuk dalam kedua tradisi tersebut. Pertama, etika sosial Islam merupakan bagian dari etika *Udaimonisme*. Mengapa? Karena ia mengarahkan tindakan etis sebagai sarana bagi kebahagiaan manusia. Namun, berbeda dengan Aristoteles yang menempatkan kebijaksanaan teoretis sebagai puncak kebahagiaan. Gus Dur menempatkan pemenuhan hak dasar manusia sebagai tujuan etika sosial. Hak dasar ini merujuk pada *kulliyat al-khams* dalam tradisi *maqashid al-syariah* yang meliputi hak atas keselamatan fisik, hak beragama, hak keturunan, hak kepemilikan, dan hak profesi. Demi tercapainya kebahagiaan ini, dibutuhkan tindakan etis masyarakat

pustaka-indo.blogspot.com

http://pustaka-indo.blogspot.com

yang merujuk pada tindakan berkeadilan. Maka, sebuah struktur masyarakat berkeadilan merupakan sebab yang mengakibatkan pemenuhan hak dasar manusia demi kebahagiaan masyarakat. Hanya saja selaras dengan Aristoteles, etika sosial Islam Gus Dur juga menempatkan usaha bersama mewujudkan *res publica* sebagai tindakan etis pencipta kebahagiaan. Jika dalam kosakata Aristoteles, perwujudan *res publica* ditempatkan dalam kerangka politik di sebuah demokrasi langsung masyarakat *polis*. Sementara dalam kosakata Gus Dur, politik atau perwujudan *res publica* itu ditempatkan dalam tiga kondisi struktural modern berupa demokrasi (perwakilan), keadilan sosial, dan persamaan di depan hukum. Hanya saja keduanya memiliki kesamaan dasar sebab etika sosial Islam, memang mensyaratkan aktivitas politik dalam kerangka demokrasi, keadilan, dan kedaulatan hukum. Politik sebagai etika. Etika sebagai politik.

Kedua, etika sosial Islam juga selaras dengan etika deontologi Kant karena mengandung *imperatif kategoris* serta otonomi moral. Hal ini terjadi karena apa yang Gus Dur sebut sebagai pemenuhan hak dasar manusia merupakan kewajiban etis yang lahir dari hukum-hukum moral, dalam hal ini hukum Islam. Oleh karenanya, etika sosial Islam ini pada satu titik agak berbeda dengan etika Kantian yang berangkat dari rasionalisme murni. Sementara etika sosial Islam bagaimanapun berangkat dari aturan agama. Hanya saja Kant sendiri juga memberi ruang lebar kepada eksistensi Tuhan di dalam ajaran etikanya sebab moralitas merupakan bukti keberadaan Tuhan.

Oleh karena itu, etika sosial Islam justru memperteguh ajaran akal-praktis Kant, karena etika didasarkan pada perintah Allah yang bersifat kategoris bukan hipotetis. Artinya, ketaatan terhadap aturan etis Islam merupakan kewajiban moral karena patuh terhadap aturan itu sendiri, bukan karena kalkulasi keuntungan yang bersifat hipotetis. Dalam arti, Gus Dur dan umat Islam harus melaksanakan perintah

pustaka-indo.blogspot.com

http://pustaka-indo.blogspot.com

etis Islam karena ketaatan terhadap Allah. Inilah yang kemudian melahirkan otonomi moral karena perintah etis ini berada di dalam moralitas (jiwa) bukan legalitas hukum. Sifat otonom dari etika sosial Islam ini kemudian menggerakkan kritik atas bangunan masyarakat yang tidak etis. Salah satunya bangunan lembaga hukum, yang korup dan manipulatif.

Pada titik inilah kita sampai pada bangunan dasar pemikiran Gus Dur, yang menempatkan Islam sebagai agama pembebasan. Paparnya:

> Melihat ajaran dasarnya, Islam adalah agama pembebasan. Secara historis, ia muncul sebagai protes, betapa pun tidak langsungnya, terhadap ketidakadilan yang terdapat di masyarakat perdagangan Jazirah Arab pada waktu kelahirannya. Fakta historis ini merupakan alasan mengapa Islam berkonsentrasi untuk merumuskan cara-cara praktis guna mengatasi ketidakadilan seperti itu melalui pengupayaan contoh dan jalan hidup yang benar: moralitas haruslah menjadi alasan, yang di atasnya manusia dapat mengembangkan masyarakat yang baik, yang mereka perlukan untuk tinggal…
>
> Seluruh kepustakaan mengenai tradisi kenabian menunjukkan bahwa Islam adalah sebuah agama yang membela kaum miskin, kaum yang terabaikan, dan kaum yang tak beruntung. Al-Quran secara eksplisit memberikan perintah supaya memperhatikan hak-hak fundamental mereka serta melindunginya terhadap manipulasi mereka yang lebih kuat... Tradisi pemihakan ini diteruskan dengan kepustakaan hukum (*fiqh)* yang kaya, sebagaimana ditunjukkan oleh warisan tertulis beberapa ratus tahun yang lalu, yang menyatakan bahwa tugas-tugas kepala negara (*Imam*) termasuk kewajiban menyediakan sandang, pangan, dan papan bagi warganegaranya (*ra'iyyahi),* guna melindungi mereka dari serangan dan melindungi hak-hak mereka yang dilindungi oleh hukum ("termasuk bukan Muslim yang hidup damai").[55]

55. Abdurrahman Wahid, "Development by Developing Ourselves", *Makalah* seminar The Dtudy Days on 'ASEAN Development Processes and Their Effects on People', di Penang,

pustaka-indo.blogspot.com

http://pustaka-indo.blogspot.com

Dari paparan ini jelas, Gus Dur mendasarkan upaya pembebasan masyarakat dari struktur yang menindas, dari kepustakaan tradisi Islam. Hal ini tidak asing lagi dan akan kita temukan di banyak tulisannya. Kewajiban pemimpin untuk menyediakan sandang, pangan, dan papan merupakan prinsip mendasar Gus Dur bagi tata politik yang ideal menurut Islam. Keyakinan akan pembebasan ini yang menempatkan Islam tidak hanya sebagai agama ritual atau agama kitab, melainkan agama yang memberi kemanfaatan nyata bagi manusia di dalam struktur masyarakatnya yang konkret. Oleh karena itu, gagasan Islam sebagai agama pembebasan menjadi amunisi tambahan bagi wacana *Islam sebagai etika sosial*. Di dalam gagasan ini, Gus Dur tidak hanya menggunakan "ideologi sosial" untuk melihat Islam, tetapi telah menempatkan Islam sebagai "ideologi sosial" itu sendiri. Artinya, Islam ditempatkan sebagai rumus-kognitif yang memberi penekanan yang kuat atas pendampingan serta penyejahteraan masyarakat.

Wacana Islam sebagai pembebasan ini yang secara tidak langsung mendekatkan Islam dengan ideologi kiri, dapat kita baca dari keakraban Gus Dur dengan Marxisme. Hal ini wajar karena buku *Das Kapital* karya Marx misalnya, telah ia baca sejak umur 14 tahun dalam versi English. Keterlibatan Gus Dur dalam Partai Bath di Irak selama kuliah, juga menandakan keakrabannya dengan gerakan politik sosialis. Oleh karenanya menjadi wajar jika pimpinan gerakan Islam terbesar di Indonesia ini, begitu familiar dengan Marxisme sehingga pada saat menjabat Presiden ke-4 RI, ia dengan berani mewacanakan perlunya penghapusan TAP MPRS No. XV tahun 1966 tentang pelarangan ajaran Marxisme-Leninisme. Keakraban dengan Marxisme ini bisa terbaca dari tulisan, *Pandangan Islam terhadap Marxisme-Leninisme.* Tulis Gus Dur:

Malaysia, 22–25 November 1979, hlm. 1-2

pustaka-indo.blogspot.com

http://pustaka-indo.blogspot.com

> …kesamaan orientasi antara pandangan kemasyarakatan Marxisme-Leninisme yang bersumber pada *kolektivisme* dan tradisi kesederhanaan hierarki dalam masyarakat suku yang membentuk masyarakat Islam yang pertama di Madinah di zaman Nabi Muhammad. Kesamaan orientasi tersebut dapat dilihat pada besarnya semangat *egalitarianisme* dan *populisme* dalam kedua sistem kehidupan itu. Orientasi kehidupan seperti itu mau tidak mau akan membawa sikap untuk cenderung menyusun pola kehidupan serba senang kepada tindakan (*action-oriented*), dan menjauhi kecenderungan kontemplatif dan meditatif.
>
> Orientasi kepada tindakan ini demikian kuat terlihat dalam kehidupan masyarakat dalam Islam sehingga keimanan dan tuntasnya keterlibatan kepada ajaran agama (dikenal dengan nama *Rukun Islam*) sepenuhnya diidentifisir dengan "tindakan". Dari syahadat, shalat, zakat, puasa hingga kewajiban menjalankan peribadatan haji.[56]

Teks ini menarik karena memaparkan kesamaan orientasi antara Islam dan Marxisme. Bagi kalangan NU dan Muslim secara umum, penyamaan ini tentu bukan hal yang wajar, sebab di dunia Islam, Marxisme menjadi "momok ideologis" yang diharamkan. Namun, Gus Dur dengan jernih menempatkan pada kesamaan watak dasar Marxisme sebagai pemikiran sosial dan Islam sebagai agama yang memiliki watak etis-sosial. Kesamaan watak dan orientasi ini terlihat pada ciri egalitarianisme dan populisme di dalam Marxisme dan Islam. Watak egalitarian dimaksudkan sebagai penempatan manusia di dalam struktur sosial secara setara sehingga tidak ada lagi kelas proletar yang ditindas oleh borjuasi, atau kelas budak yang ditindas oleh konglomerat Quraisy. Sementara watak populis terletak pada penempatan rakyat dan

56. Abdurrahman Wahid, "Pandangan Islam tentang Marxisme-Leninisme," Majalah *Aula*, September 1988, hlm. 7.

pustaka-indo.blogspot.com

kerakyatan sebagai nilai utama yang diperjuangkan. Pada Marxisme terlihat pada proletarianisme yang menempatkan kaum buruh sebagai agen penggerak sekaligus tujuan yang dimuliakan revolusi. Sementara pada Islam terletak pada penempatan kesejahteraan rakyat sebagai ukuran keberhasilan seorang pemimpin.

Sifat egalitarian dan populis ini kemudian dipraksiskan Gus Dur dalam corak epistemik dari kedua tradisi besar ini yang bersifat praksis. Menariknya, Gus Dur menempatkan Rukun Islam yang berisi perintah zakat, shalat, haji, puasa, dan syahadat sebagai bentuk ke-tindakan dari Islam. Oleh karena itu, jika merujuk kembali pada gagasan Rukun Islam sebagai "rukun sosial" di atas, jelas Gus Dur menempatkan Rukun Islam sebagai sisi praksis-pembebasan dari Islam. Hanya saja Gus Dur tidak hanya menempatkan Islam dan Marxisme pada ranah kesamaan. Karena ia juga memiliki kritik yang sangat mendasar. Kritik ini bersifat ilmiah. Bukan kritik dalam artian penolakan yang tak berbasis pemahaman akan Marxisme itu sendiri. Tuturnya:

> Marx harus diakui analisisnya terhadap keadaan, tetapi jangan begitu saja dituruti dalam kesimpulan. Dengan kata lain, Marxisme haruslah dipahami sebagai kenyataan sejarah, tetapi belum tentu memiliki kebenaran transendental. Bagi yang menolak ajaran Marxisme-Leninisme, walaupun menerima analisis sosial-ekonomisnya, perubahan terjadi justru sebelum kekuasaan "berubah kelamin". Transformasi terjadi dalam sikap dan perilaku masyarakat secara keseluruhan, melalui proses pendidikan berjangka panjang. Misalnya, melalui perjuangan menegakkan keadilan melalui bantuan hukum struktural; atau melalui kesadaran berperilaku politik yang menjunjung asas kebebasan dan persamaan hak, atau melalui penumbuhan dan pengembangan organisasi ekonomi yang benar-benar demokratis di tingkat bawah.[57]

57. Abdurrahman Wahid, "Perubahan Struktural tanpa Karl Marx", dalam *Tuhan Tidak Perlu Dibela* (Yogyakarta: LKiS, 1999), hlm. 165.

http://pustaka-indo.blogspot.com
pustaka-indo.blogspot.com

http://pustaka-indo.blogspot.com

Dari teks ini, kita menemukan dua kritik mendasar Gus Dur atas Marxisme. Pertama, kritik atas materialisme historis. Ketika Gus Dur menyatakan bahwa Marxisme bisa diikuti dalam analisis atas keadaan, tetapi tidak harus dipatuhi kesimpulan akhirnya. Maka, Gus Dur telah mengakui ketepatan analisis materialisme historis atas keadaan, tetapi menolak kesimpulan akhirnya. Seperti diketahui, materialisme historis adalah metode Marx dalam membaca sejarah. Baginya, sejarah dan masyarakat dibentuk oleh realitas material berupa upaya pemenuhan kebutuhan material manusia, yakni produksi ekonomi. Dengan demikian, cara manusia memproduksi pemenuhan kebutuhan ekonomislah yang membentuk masyarakat dan akhirnya membentuk sejarah dari masyarakat tersebut. Maka, sistem produksi melalui pembagian tanah telah membentuk masyarakat feodal, sementara sistem produksi industri telah melahirkan masyarakat kapitalis.

Pada titik ini Marx benar ketika menetapkan sistem produksi berupa alat-alat produksi dan hubungan produksi sebagai penentu bentuk masyarakat. Inilah yang terkenal dengan rumus basis-struktur dan suprastruktur masyarakat. Basis-struktur adalah sistem produksi ekonomi yang menentukan suprastruktur masyarakat berupa *tatanan kesadaran kolektif* (ideologi, ilmu, agama, filsafat, budaya, dan moral) serta *tatanan institusional* (lembaga politik dan hukum). Kebenaran analisis Marx terdapat pada perspektif materialisnya yang berangkat dari kondisi konkret manusia dalam struktur sosial-ekonomi yang konkret pula. Akan tetapi, kritik Gus Dur benar pula, ketika kesimpulan akhir Marx tidak harus diikuti, yakni kesimpulan akhir yang menyatakan bahwa sosialisme adalah tahapan puncak evolusi sejarah manusia.

Hal ini terkait dengan pembagian tahapan evolusi sejarah masyarakat yang beranjak dari tahapan masyarakat feodal dengan sistem ekonomi feodal, masyarakat kapitalis dengan sistem ekonomi

pustaka-indo.blogspot.com

http://pustaka-indo.blogspot.com

industri dan akhirnya berakhir pada masyarakat sosialis dengan sistem ekonomi sosialis. Berdasarkan materialisme dialektis, Marx memang mempertentangkan berbagai tahapan historis itu walaupun akhirnya memuncak pada tahapan paripurna, yakni sosialisme. Kesimpulan akhir ini yang ditolak Gus Dur karena kebenaran sosialisme tidak bersifat transendental. Dalam arti, ia akan terjadi sebagai keniscayaan akhir (*telos*) sejarah. Gus Dur akhirnya hanya menempatkan materialisme historis atau pembentukan material atas masyarakat, sebagai kenyataan sejarah tanpa harus diyakini sebagai kebenaran transendental yang mutlak kebenarannya.

Kedua, kritik atas revolusi. Dalam fakta sejarah komunisme, upaya mewujudkan masyarakat sosialis ternyata melalui revolusi. Oleh karena itu, ramalan Marx yang menempatkan sosialisme sebagai akhir evolusi sejarah yang terjadi dengan sendirinya gugur sudah. Hal ini terkait dengan ajaran Marx sendiri tentang pertentangan kelas sehingga perwujudan masyarakat sosialis haruslah melalui revolusi proletariat yang menggulingkan kekuasaan negara kapitalis. Menurut Gus Dur yang menerima Marxisme sebagai analisis sosial, metode perjuangan komunisme terbukti tidak efektif bagi upaya emansipasi manusia yang menjadi tujuan dari Marxisme itu sendiri. Mengapa? Karena emansipasi sosialis akhirnya menggunakan kekerasan dan berparadigma sarwa-kekuasaan. Artinya, kekuasaan dan penggulingan kekuasaan menjadi faktor utama bagi keberhasilan sosialisme. Kekuasaan harus digulingkan, baru setelah itu masyarakat sosialis bisa terwujud.

Metode seperti ini ditolak Gus Dur dengan menekankan signifikansi perjuangan sosial-politik justru sebelum kekuasaan digulingkan. Yakni, melalui pendidikan kerakyatan dalam jangka panjang, emansipasi politik dengan menggunakan hukum formal yang ada, serta penumbuhan kekuatan ekonomi rakyat yang demokratis.

pustaka-indo.blogspot.com

http://pustaka-indo.blogspot.com

Artinya, Gus Dur yang konsen dengan cita-cita sosialisme (dalam arti etika sosial Islam) itu ternyata lebih dekat dengan tradisi sosial-demokrat yang memperjuangkan sosialisme melalui mekanisme demokrasi, tentu dalam artian substantif, bukan demokrasi prosedural. Oleh karenanya, Gus Dur menekankan kemungkinan tergeraknya suatu *Perubahan Struktural tanpa Karl Marx*, sebagaimana judul artikel dari kutipan teks di atas. Kritik atas revolusionerisme dari Marxisme ini kemudian Gus Dur lanjutkan dengan kritik atas kritik Marxisme terhadap gerakan keagamaan yang mereka anggap kontrarevolusi. Papar Gus Dur:

> Tidak heran jika ideologi revolusioner seperti Marxisme, cenderung meremehkan kiprah revolusioner yang bermotifkan aspirasi keagamaan. Ungkapan Marx sendiri, bahwa "agama adalah madat bagi rakyat", harus dipahami dalam arti dan latar belakang ini, karena baginya agama sama sekali tidak akan mampu menjadi kekuatan yang akan membebaskan rakyat dari belenggu penindasan antarkelas dan eksploitasi kaum modal. Sikap Marxisme ini diperkuat atau dibenarkan oleh metode pemikiran mereka yang sarwa historis-materialis. "Objektivitas ilmiah" menunjuk pada peranan kontra-revolusioner yang dimainkan oleh lembaga keagamaan sepanjang sejarah.[58]

Dari teks ini terlihat bahwa Gus Dur mengkritik objektivisme ilmiah dari kaum materialis-historis yang menempatkan gerakan keagamaan di seberang revolusi. Artinya, ketika sebuah gerakan sosial ingin disebut revolusioner, ia harus tidak memuat unsur keagamaan di dalamnya. Hal ini terkait dengan kritik Marx atas agama yang sering berposisi sebagai candu bagi masyarakat. Agama, karena berada pada suprastruktur tatanan kesadaran kolektif, ia tentu merupakan bentukan

58. Abdurrahman Wahid, "Republik Bumi di Surga Sisi Lain Motif Keagamaan di Kalangan Gerakan Masyarakat," dalam *Prisma Pemikiran Gus Dur (*Yogyakarta: LKiS, 2000), hlm. 176–177.

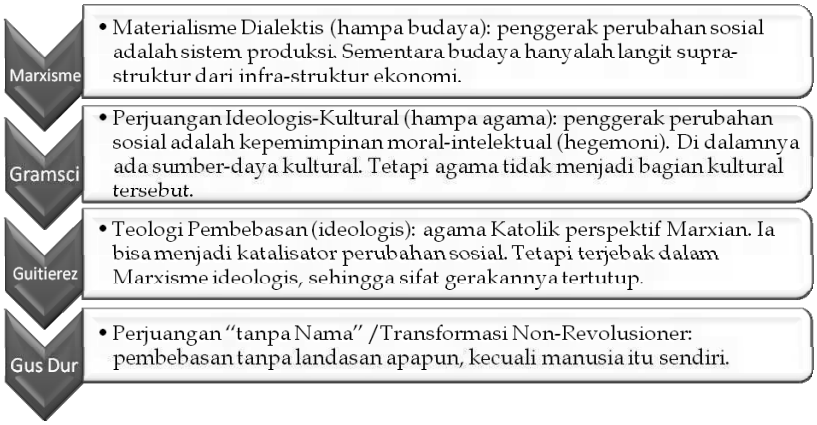
pustaka-indo.blogspot.com

http://pustaka-indo.blogspot.com

dari basis-struktur ekonomi masyarakat. Jika basis-struktur itu adalah kapitalisme, suprastruktur agama tentulah agama kapitalistik, yakni agama yang dimanfaatkan oleh para kapitalis untuk meninabobokan kaum proletar agar menerima penderitaan dunia karena ada janji surga di akhirat kelak. Dengan demikian, gerakan agama menjadi fatalis atau bahkan manipulatif karena membela kaum pemodal. Maka, antipati gerakan Marxian atas gerakan agama ini ditekankan menjadi tuduhan bahwa semua gerakan agama pastilah kontrarevolusi. Sebuah tuduhan yang inkontekstual sebab Marxisme di Indonesia misalnya menjadi elemen dasar bagi gerakan Islam sehingga melahirkan Sarekat Islam "merah", misalnya.

Kritik Gus Dur atas tuduhan kaum Marxis terhadap kontrarevolusi gerakan agama inilah yang mendasari pemikirannya tentang idealitas gerakan sosial. Tentu karena sejak awal paradigma (ilmu) sosial Gus Dur adalah transformasi maka gerakan sosial yang Gus Dur rumuskan adalah gerakan yang berada dalam kerangka transformasi sosial. Yakni sebuah gerakan yang ingin melakukan perubahan mendasar pada struktur sosial, dari struktur yang timpang menuju struktur sosial berkeadilan. Pada titik ini, penulis akan memperlihatkan dialektika pemikiran Gus Dur tentang ideal gerakan sosial dalam terang transformasi sosial ini. Disebut dialektika, karena Gus Dur melakukan kritik atas suatu tesis, dan akhirnya melahirkan sintesis yang terkritik pula. Pada akhirnya Gus Dur menempatkan pemikiran transformatifnya dalam suatu sintesis yang menurutnya lebih valid dalam konteks perubahan struktural di Indonesia. Berikut ini bagan dialektika transformasi Gus Dur, yang penulis rangkum dari tulisan Gus Dur sendiri.

pustaka-indo.blogspot.com



Bagan 4.1
Dialektika Transformasi Gus Dur.[59]

Dalam bagan di atas terlihat, pertama kali Gus Dur mengkritik dialektika historis dari Marxisme yang tidak menempatkan budaya sebagai modal sosial bagi transformasi. Hal ini disebabkan materialisme Marx yang menempatkan budaya hanya sebagai langit-langit suprastruktur yang dibentuk oleh realitas ekonomi. Oleh karena itu, budaya baik dalam arti nilai-nilai luhur maupun tradisi masyarakat tidak menjadi elemen dasar bagi perubahan sosial.

Hal ini yang dikritik Gramsci, yang menolak ekonomisme kasar dan akhirnya melahirkan pola gerakan yang Gus Dur sebut sebagai *perjuangan ideologis kultural*. Mengkritik Marxisme, Gramsci menempatkan budaya tidak sebagai langit-kesadaran yang dibentuk ekonomi, tetapi sebaliknya. Budaya adalah modal sosial bagi perjuangan kontra-hegemoni. Hal ini terkait dengan gagasan Gramsci tentang hegemoni, yakni strategi kekuasaan yang tidak

59. Abdurrahman Wahid, Republik Bumi di Surga, Sisi Lain Motif Keagamaan di Kalangan Gerakan Masyarakat," dalam *Prisma Pemikiran Gus Dur (*Yogyakarta: LKiS, 2000), hlm. 175–184.

http://pustaka-indo.blogspot.com
pustaka-indo.blogspot.com

http://pustaka-indo.blogspot.com

bersifat represif, tetapi koersif. Hegemoni adalah kepemimpinan moral intelektual sehingga yang terkuasai mau dikuasai melalui persetujuan. Dalam proses ini, sang penguasa menggunakan sumber daya kultural seperti nilai-nilai yang ada di masyarakat, tradisi, moralitas, dan kehendak bersama sehingga mampu menciptakan blok historis (*historical block*) yang mempertemukan semua golongan yang berbeda. Dalam menghadapi hegemoni dari kelas kapitalis (negara), Gramsci menggunakan *perjuangan ideologis kultural*, yakni sebuah pergerakan rakyat yang bersifat ideologis (Marxian), tetapi menggunakan sumber daya kultural. Sumber daya kultural yang dimaksud adalah segenap nilai, tradisi, dan norma di masyarakat yang dimanfaatkan untuk membentuk kepemimpinan moral intelektual, demi suatu gerakan kontra-hegemoni penguasa.

Sayangnya, *perjuangan ideologis kultural* Gramscian ini pun tak luput dari kelemahan karena tidak memasukkan agama sebagai bagian dari sumber daya tersebut. Hal ini beralasan karena bagaimana pun Gramsci tetap berada dalam tradisi Marxisme sekuler. Hal ini yang membuat Gus Dur melirik teologi pembebasan kaum pastor Katolik di Amerika Latin, salah satunya pastor Gustavo Guieterez. Teologi pembebasan ideal bagi Gus Dur karena ia memberangkatkan gerakan pembebasan dari tradisi agama (Katolik). Hal ini menambal kekurangan tradisi Marxisme yang antipati terhadap agama. Dari teologi pembebasan inilah Gus Dur mewacanakan suatu *gerakan keagamaan berwawasan struktural*, yakni gerakan agama yang memiliki kesadaran akan ketimpangan struktural dan oleh karenanya bergerak untuk mengubahnya. *Gerakan keagamaan berwawasan struktural* ini merupakan alternatif dari dua model gerakan agama yang kontraproduktif. Di satu sisi terhadap fundamentalisme yang tekstual, prokekerasan, dan simbolik. Di lain sisi gerakan agama karikatif yang

pustaka-indo.blogspot.com

http://pustaka-indo.blogspot.com

hanya melakukan perbaikan sosial secara partikular tanpa kesadaran akan struktur politik yang timpang.

Sayangnya teologi pembebasan yang sudah menggunakan agama sebagai modal pembebasan ini tetap tidak memuaskan Gus Dur, karena ia terjebak dalam ideologi Marxian. Artinya, meskipun berangkat dari tradisi Katolik, para teolog pembebasan mengambil asupan perspektif pembebasannya dari Marxisme. Hal ini yang membuahkan ketertutupan pemikiran dari teologi pembebasan yang melahirkan ketertutupan kelompok dalam pergerakannya. Ketertutupan ini yang dikritik Gus Dur karena ia telah meniadakan pemikiran dan gerakan sosial yang non-pembebasan.

Dari segenap kritik-dialektis atas ragam teori pembebasan, Gus Dur akhirnya merumuskan gerakan pembebasannya sendiri di dalam tiga hal. Pertama, dalam kesadarannya bahwa pembebasan yang sejati adalah pembebasan tanpa landasan apa pun kecuali manusia itu sendiri. Jadi, sangat eksistensialis. Hal ini terbaca dalam kata kunci berikut:

Kata Kunci

"Suatu gerakan pembebasan yang sebenar-benarnya
adalah pembebasan tanpa dasar apa pun,
tanpa landasan apapun kecuali manusia itu sendiri.
Jadi sangat eksistensialis!"
(Gus Dur, 1983)

Dari kata kunci di atas terlihat bahwa Gus Dur telah melakukan kritik ideologi atas ideologi pembebasan itu sendiri. Hal ini masuk akal sebab sebagai teori sosial yang transformatif, Marxisme telah mengalami ideologisasi sehingga ia menjelma menjadi ideologi. Proses ini dilakukan oleh Lenin yang melahirkan komunisme, sebagai varian

pustaka-indo.blogspot.com

http://pustaka-indo.blogspot.com

baru hasil pertemuan Leninisme dan Marxisme. Dalam komunisme, ajaran Marx khususnya tentang pertentangan kelas dan perlunya diktatur proletariat untuk mewujudkan masyarakat komunis, dipraksiskan menjadi *platform* partai komunis. Akhirnya, komunisme menjadi ideologi resmi negara komunis Rusia di tangan Stalin. Hanya saja karakter ideologis memang telah ada dalam Marxisme itu sendiri yang terjebak dalam "ekonomisme kasar" dalam terang materialism historis. Maksud dari "ekonomisme kasar" adalah keyakinan filosofis bahwa ekonomi adalah dasar dari realitas dan segenap perjuangan sosial haruslah merujuk kepadanya.

Hal ini yang membuat Marxisme menjadi pemikiran tertutup, dan dalam ketertutupan ini, ia menjelma ideologi. Oleh karena itu, Gus Dur mengkritik berbagai pemikiran dan gerakan yang ingin membebaskan masyarakat tertindas dari penindasan kekuasaan dan kapitalisme karena mereka terjebak dalam ideologi. Dalam kaitan ini yang dimaksud sebagai ideologi adalah seperangkat pemikiran yang telah dipraksiskan pada level politik, baik politik kekuasaan maupun politik masyarakat untuk menggulingkan kekuasaan. Hal ini yang bermasalah karena ukuran utama pembebasan itu sendiri tidak berangkat dari standar manusia yang ingin dibebaskan, melainkan dari berbagai doktrin Marxisme yang kaku. Oleh karenanya menjadi wajar ketika Gus Dur ingin mendasarkan gerakan pembebasannya, tepat dari titik manusia itu sendiri. Jadi, bukan dari perspektif, teori, konsep, atau ideologi apa pun. Hal ini bisa dipahami dalam konteks humanisme Gus Dur yang berangkat dari keinginannya untuk memuliakan martabat manusia, melalui pemenuhan hak-hak dasar manusia, bukan atas nama pertentangan kelas, yang mengotakkan manusia dalam kelas buruh, atau pengotakan manusia menurut kacamata ideologi apa pun.

pustaka-indo.blogspot.com

http://pustaka-indo.blogspot.com

Kedua, gerakan transformasi non-revolusioner. Artinya, gerakan sosial yang dikehendaki Gus Dur adalah gerakan sosial yang menginginkan transformasi (perubahan) dari struktur masyarakat yang menindas, kepada struktur masyarakat yang berkeadilan. Hanya saja, gerak transformatif ini tidak bersifat revolusioner, dalam arti menggunakan revolusi sebagai pendekatan politik selayak kaum Marxian. Oleh karenanya, transformasi sosial ala Gus Dur adalah transformasi non-revolusioner melalui perjuangan demokratisasi dalam jangka panjang. Perjuangan demokratisasi ini tergerak pada dua ranah. Ranah struktural melalui kritik atas ketimpangan struktural yang diciptakan negara. Ranah kultural melalui pengembangan kemandirian masyarakat berhadapan dengan struktur politik yang timpang tersebut. Kerangka transformasi non-revolusioner ini digerakkan dalam kerangka lembaga-lembaga demokrasi yang ada, salah satunya melalui konstitusi.

Ketiga, penjagaan otonomi agama dalam proses transformasi sosial. Papar Gus Dur:

> Dalam proses perubahan sosial, agama hanya berfungsi suplementer dan hanya menyediakan "sarana" bagi proses perubahan itu sendiri, bukan agama yang membuat perubahan itu. Dunia berkembang menurut pertimbangan "dunianya" sendiri. Begitu agama mengubah dirinya menjadi penentu, tidak lagi hanya memengaruhi, tetapi menentukan, maka dia telah menjadi duniawi. Kalau hal ini yang terjadi, pada gilirannya ia bisa mengundang sikap represif. Agama menjadi represif untuk mempertahankan dirinya.[60]

Dari teks ini terlihat Gus Dur tetap menempatkan agama dalam ruang otonomi-relatif di dalam proses transformasi sosial itu sendiri. Hal ini urgen, sebab sekali agama dijadikan penentu bagi perubahan sosial tersebut, agama telah menjadi duniawi. Apalagi jika proses

60. Abdurrahman Wahid, "Jangan Paksakan Paradigma Luar terhadap Agama," dalam *Prisma Pemikiran Gus Dur* (Yogyakarta: LKiS, 2000), hlm. 169

pustaka-indo.blogspot.com

http://pustaka-indo.blogspot.com

transformasi itu diselipi oleh kepentingan kekuasaan, penggunaan agama dalam transformasi sosial akan bersifat manipulatif-represif. Pemikiran Gus Dur ini menarik karena di satu sisi ia menempatkan agama sebagai sumber-inspiratif bagi transformasi sosial. Inilah yang ia sebut sebagai *Islam sebagai etika sosial*. Hanya saja penempatan Islam sebagai sumber transformasi ini sekaligus dibarengi dengan penjagaan atas ranah agama yang harus tetap otonom (mandiri) dalam proses transformasi tersebut. Hal ini bisa dipahami karena Gus Dur memang menempatkan *Islam sebagai etika sosial*, bukan ideologi sosial atau politik. Karena penempatan Islam sebagai etika, ia memang hanya bisa memberikan rumus dan arah normatif bagi kebaikan masyarakat. Rumus dan arah itulah yang berusaha dicapai oleh Gus Dur dan para transformer sosial. Hal ini berbeda dengan penempatan Islam sebagai ideologi, selayak ideologi "Islam toteliter" yang menempatkan Islam, baik sebagai agama (*din*), dunia (*dunya*), dan negara (*daulah*). Kerangka Islam sebagai ideologi ini yang menempatkan agama secara total sebagai penentu perubahan masyarakat, baik perubahan dalam arti Marxian seperti kaum "kiri Islam", maupun perubahan ala kaum fundamentalis. Penjagaan otonomi agama ini terkait dengan pemahaman Gus Dur atas Islam, sebagai ajaran spiritual yang menyediakan penyadaran, bukan pemaksaan kekuasaan.

Pada titik ini, kita akhirnya sampai pada kesimpulan definitif atas gagasan *Islam sebagai etika sosial*. Kesimpulan itu bisa dirangkum dalam beberapa pemahaman sebagai berikut.

1. *Islam sebagai etika sosial* ialah penempatan ajaran Islam sebagai kerangka etis kemasyarakatan. Ajaran etika sosial ini terdapat dalam Surat Al-Baqarah (2) ayat 177 atau perlindungan 5 hak dasar manusia dalam *maqashid al-syari'ah*. Dengan demikian, ajaran etika sosial Islam ini mengkritik perilaku dan struktur masyarakat yang tidak etis (tidak adil).

pustaka-indo.blogspot.com

2. *Islam sebagai etika sosial* menuntut pengamalan ajaran Islam dalam bentuk "amal sosial" atau "rukun sosial" yang secara implisit ada di dalam rukun Islam. Dengan demikian, gagasan ini mengkritik pengamalan ibadah-individualis: merayu Tuhan sendirian di atas sajadah agar masuk surga sendirian.
3. *Islam sebagai etika sosial* membutuhkan suatu "ideologi sosial", yakni kerangka konseptual yang berisi perlunya membentuk struktur masyarakat berkeadilan. "Ideologi sosial" ini bisa diambil dari tradisi Marxisme meskipun dengan koreksi atas watak ideologisnya.
4. *Islam sebagai etika sosial* menyediakan bentuk masyarakat yang etis, yang tersinari oleh pandangan-dunia Islam, yakni demokrasi (*syura*), keadilan (*'adalah*), dan persamaan (*musawah*).
5. Perjuangan menegakkan etika sosial ini adalah perjuangan "tanpa nama": tanpa ideologi atau bahkan konsepsi agama. Ketiadaan landasan konsepsional agama (bukan prinsip agama) ditujukan untuk menjaga otonomi agama di dalam perubahan sosial sebab jika agama terlalu menentukan, ia menjadi duniawi.

Dalam kaitan ini, *Islam sebagai etika sosial* membutuhkan kerangka operasional yang melandasi pergerakannya. Dalam hal ini Gus Dur menyatakan: Kesadaran untuk melakukan transformasi struktural sebagai persyaratan bagi penanggulangan kemiskinan secara tuntas, memiliki tiga dimensi yang saling berkait:

1. Manusia yang oleh Allah diciptakan sebagai makhluk termulia di sisi-Nya, haruslah berfungsi penuh, baik sebagai individu maupun sebagai warga masyarakat.
2. Penunaian fungsi itu berkaitan erat dengan perombakan struktur yang timpang, menghisap, menindas, dan tidak adil, yang menjadi sumber kemiskinan.

http://pustaka-indo.blogspot.com
pustaka-indo.blogspot.com

3. Untuk melakukan perombakan itu, diperlukan upaya transformatif yang memiliki lingkup makro untuk menegakkan demokrasi yang murni, mengembangkan lembaga kemasyarakatan yang adil di semua bidang, dan menolak ketidakadilan dalam segala bentuknya. Agama Islam tidak memisahkan diri dari perjuangan makro seperti ini dan sikap mengabaikan hal ini berarti penyimpangan dari ajaran Islam sendiri dan pengkhianatan atas aspirasi Islam dalam arti penuh.[61]

Jalinan Pemikiran

Gagasan *Islam sebagai etika sosial* merupakan "struktur" yang ditopang dan menopang gagasan lain dari Gus Dur. Sebagai "struktur", ia ditopang oleh gagasan "basis-struktur" *pribumisasi Islam* sekaligus menopang gagasan Gus Dur tentang *negara kesejahteraan Islam* yang berada pada ranah "suprastruktur". Dengan demikian, jika *pribumisasi Islam* merupakan kondisi yang memungkinkan tergeraknya *Islam sebagai etika sosial* maka *Islam sebagai etika sosial* adalah kondisi yang memungkinkan berdirinya *negara kesejahteraan Islam*.

Hal ini yang membentuk jalinan pemikiran Islam Gus Dur. Mengapa? Karena tanpa *pribumisasi Islam* yang bergerak pada ranah kultur, Islam akan tetap dibenturkan dengan budaya lokal dan oleh karenanya hanya berkutat dalam "ketegangan kebudayaan" yang bersifat simbolik. Inilah yang dialami oleh gerakan Arabisasi budaya. Dalam situasi ini, perjuangan Islam tidak akan mampu naik pada tataran struktur sosial untuk mengembangkan struktur masyarakat yang adil. Pengembangan struktur berkeadilan inilah yang menjadi fungsi dari *Islam sebagai etika sosial*. Oleh karena itu, Islam bisa

61. Abdurrahman Wahid, "Aspek Reformatif dari Upaya Agama untuk Menanggulangi Masalah Kemiskinan," dalam *Muslim di Tengah Pergumulan* (Jakarta: Leppenas, 1981), hlm. 80–81.

http://pustaka-indo.blogspot.com
pustaka-indo.blogspot.com

http://pustaka-indo.blogspot.com

berperan sebagai etika sosial, hanya ketika pada ranah kultur, ia telah mengalami pribumisasi budaya.

Hal serupa terjadi pada *negara kesejahteraan Islam* yang terbentuk berdasarkan *Islam sebagai etika sosial*. Pendasaran ini terjadi pada dua hal. Pertama, pendasaran teoretis. Artinya, gagasan kenegaraan Islam Gus Dur diasupi oleh gagasannya tentang *Islam sebagai etika sosial*. Karena negara menurut Gus Dur adalah cara (*wasilah*) yang digunakan untuk mencapai tujuan (*ghayah*) keislaman. Tujuan keislaman ini Gus Dur pijakkan pada nilai-nilai etika sosial Islam yang merujuk pada pemuliaan dan pemenuhan hak-hak dasar manusiawi. Oleh karena itu, gagasan Gus Dur tentang kenegaraan Islam merupakan kelanjutan dari gagasan *Islam sebagai etika sosial*.

Kedua, pendasaran praksis. Artinya, tujuan dari pendirian negara adalah pembentukan masyarakat berkeadilan yang oleh Gus Dur dipijakkan dari etika sosial Islam. Oleh karena itu, pemikiran kenegaraan Gus Dur tidak bersifat *state-oriented*, tetapi *people-oriented*. Dalam arti, Gus Dur mengidealkan peran negara bukan demi negara itu sendiri, melainkan negara untuk masyarakat. Pembentukan masyarakat berkeadilan ini yang membutuhkan negara, yang tentunya bukan negara ideologis, melainkan negara etis-keislaman. Pada titik ini, pemikiran kenegaraan Islam Gus Dur tidak akan terpahami, tanpa pemahaman atas pemikiran *Islam sebagai etika sosial*.

Pada level paradigmatis, gagasan *Islam sebagai etika sosial* juga berjalinan dengan pemikiran sosial Gus Dur. Dalam hal ini, pemikiran yang berdasar pada tradisi ilmu-ilmu sosial kritis, yang dalam kosakata Gus Dur disebut transformatif. Artinya, sebagai gagasan, *Islam sebagai etika sosial* ditopang oleh paradigma ilmu sosial Gus Dur yang bersifat transformatif. Sifat transformatif ini bisa dilihat dari kritik Gus Dur terhadap ilmu sosial negara Orde Baru, khususnya fungsionalisme struktural yang menjadi bagian dari bangunan ideologi

pustaka-indo.blogspot.com

http://pustaka-indo.blogspot.com

developmentalisme. Kesemua kritik ilmu sosial dalam kerangka kritik ideologi ini merujuk pada kritik Gus Dur atas bangunan sosial-politik yang dibentuk oleh negara, yang bersifat integratif, fungsional, dan monolitik. Hal ini terlihat dalam upaya negara untuk menciptakan stabilitas politik berdasarkan integrasi sosial. Bangunan politik ini tentu menjaga *status quo* kekuasaan, yang terbangun dalam kerangka pembangunanisme yang kapitalistik. Inilah yang melahirkan struktur ekonomi-politik yang timpang dan akhirnya membuahkan kemiskinan struktural.

Pada titik ini Gus Dur menggerakkan ilmu sosial transformatif sebagai upaya untuk mengkritik struktur politik yang timpang tersebut. Pada ranah pemikiran Islam, kritik ilmu sosial transformatif ini digerakkan oleh gagasan *Islam sebagai etika sosial* yang mengkritik ketimpangan struktural di masyarakat. Penopangan ilmu sosial transformatif ini bisa terbaca pada penahbisan Gus Dur atas perlunya suatu "ideologi sosial" sebagai dasaran paradigmatik bagi etika sosial Islam. Dari sini terlihat bahwa gagasan *Islam sebagai etika sosial* berjalin kelindan dengan pemikiran sosial Gus Dur yang bersifat transformatif.

Islam sebagai etika sosial juga berjalinan dengan pemikiran kebudayaan Gus Dur: *kehidupan sosial manusiawi*. Dengan demikian, kehidupan sosial yang etis adalah kehidupan sosial yang manusiawi. Inilah saripati keprihatinan Gus Dur, yakni perjuangan untuk menciptakan struktur sosial yang manusiawi, yang melindungi dan memenuhi hak-hak dasar manusiawi. Oleh karena itu, kebudayaan menurut Gus Dur tidak terbatas pada seni, tradisi, dan artefak sejarah. Kesemua artefak budaya itu menjadi berarti ketika ia mampu menciptakan kehidupan sosial manusiawi tersebut.

Persoalannya adalah bagaimana menciptakan kehidupan sosial yang etis berdasarkan etika sosial Islam tersebut? Pada titik inilah kita

pustaka-indo.blogspot.com

http://pustaka-indo.blogspot.com

bertemu dengan pemikiran demokrasi Gus Dur yang merujuk pada demokratisasi atau *demokrasi sebagai proses*. Artinya, demokrasi yang bagi Gus Dur menjadi berarti hanya ketika ia digerakkan menjadi demokratisasi, merupakan mekanisme politik (publik) modern untuk menciptakan masyarakat yang manusiawi tersebut. Oleh karenanya, ideal demokrasi bagi Gus Dur tidak terjebak pada lembaga formal demokrasi, tetapi perjuangan masyarakat sipil untuk mewujudkan nilai-nilai demokrasi yang ada di dalam lembaga-lembaga demokrasi tersebut. Dengan demikian, menjadi *mafhum* bahwa tujuan demokrasi bukan pemilu atau pemilihan presiden, selayak demokrasi prosedural. Akan tetapi, kemampuan perjuangan demokratisasi untuk memenuhi hak-hak sipil dan politik serta hak-hak sosial-ekonomi.

Dalam kerangka inilah demokrasi didaulat Gus Dur menjadi satu dari tiga nilai dasar dari *Weltanschauung* Islam. Karena demokrasi bagi Gus Dur adalah mekanisme masyarakat modern untuk mewujudkan etika sosial Islam. Oleh karena itu, meksipun menolak negara Islam, Gus Dur bukanlah sekularis. Akan tetapi, seorang pemimpin pergerakan Islam (NU) yang ingin menegarkan masyarakat yang adil berdasarkan nilai-nilai Islam. Inilah watak keislaman Gus Dur, yang ia gerakkan bersama perangkat konseptual modern, salah satunya Pancasila. Dengan demikian, bisa dipahami kenapa NU menerima Pancasila? Jawabnya sederhana. Karena di dalamnya terdapat sila kemanusiaan dan keadilan sosial yang selaras dengan etika sosial Islam.

pustaka-indo.blogspot.com

Bab V
Negara Kesejahteraan Islam

Pemikiran Gus Dur tentang hubungan agama (Islam) dan negara menarik karena berada di ranah filosofis. Artinya, Gus Dur ternyata bukan seorang ideolog Islam yang mencitakan terbentuknya masyarakat Islami secara total; bukan pula kaum sekuler yang hendak memisahkan secara *clear cut*, antara Islam dan negara. Melampaui itu, Gus Dur adalah seorang Muslim yang mendasarkan kemanfaatan paling mendasar dari politik, yakni kesejahteraan manusia, dari sumber-sumber keislaman. Dengan demikian secara esensial, Gus Dur tidak memisahkan Islam dari politik meskipun politik tersebut tidak harus berbentuk negara Islam.

Di sumbu kegelisahannya, Gus Dur mencoba mengurai persoalan mendasar di dalam perbincangan tentang negara Islam. Artinya, sejak di dalam ranah diskursifnya, konsepsi tentang negara Islam sudah bermasalah karena terjebak di dalam aspek legal kenegaraan tanpa mengaitkannya dengan legitimasi politik itu sendiri, yakni rakyat. Dengan kata lain, perumusan kenegaraan Islam terlalu bersifat berat-

http://pustaka-indo.blogspot.com

kenegaraan (*heavy state*) tanpa pendasaran pada legitimasi, kenapa negara harus ada? Untuk siapa negara didirikan? Deskripsinya:

> Pemikiran negara dalam karya para penulis muslim, langsung terkait dengan pemikiran tentang hukum. Dengan demikian, pemikiran negara yang berkembang lalu begitu diletakkan pada aspek legal dari negara dan unsur-unsur pendukungnya, seperti status perangkat kenegaraan (imam, dst).. negara lalu hanya didekati dari sudut teori kekuasaan belaka, justru bukan dari sudut legitimasi negara bila dikaitkan dengan kekuasaan rakyat... Dengan kata lain, pemikiran negara lalu menjadi terlepas dari pemikiran politik karena pada hakikatnya pemikiran politik selalu berurusan dengan pembagian kekuasaan antara yang memerintah dan yang diperintah.[62]

Dari uraian ini terlihat bahwa Gus Dur mengkritik terjadinya keterlepasan pemikiran negara dari pemikiran politik. Pemikiran negara adalah pemikiran tentang bentuk negara beserta syarat-rukun legal di dalamnya. Sementara itu, pemikiran politik adalah pemikiran tentang hubungan negara dengan rakyat, karena pada hakikatnya rakyatlah yang menjadi sumber keabsahan pendirian negara. Perumusan kenegaraan tanpa pengaitan dengan sumber keabsahan pendiriannya (rakyat) adalah perumusan yang memisah pemikiran negara dari pemikiran politik. Secara mendasar, pemisahan ini kemudian menciptakan keterlepasan negara dari rakyatnya sendiri.

Dari kritik tersebut, Gus Dur kemudian menggagas pemikiran politiknya sendiri yang meliputi persoalan keseimbangan antara individu dan negara. Atau lebih tepatnya, keseimbangan antara kebebasan individu untuk berpartisipasi dalam politik, dengan perlunya penegakan pemerintahan yang kuat. Persoalan ini merupakan aplikasi dari kegelisahan Gus Dur di atas sehingga ia kemudian hendak menyambungkan kembali keterpisahan antara rakyat dan

62. Abdurrahman Wahid, "Beberapa Aspek Teoritis dari Pemikiran Politik dan Negara Islam," Majalah *Aula*, Desember 1986, hlm. 1–2.

http://pustaka-indo.blogspot.com
pustaka-indo.blogspot.com

http://pustaka-indo.blogspot.com

negara, pemikiran negara dengan pemikiran politik. Menariknya, Gus Dur kemudian mencarikan pendasaran di dalam ajaran Islam yang menggambarkan keseimbangan antara kebebasan individu dan pemerintahan yang kuat. Paparnya:

> Baik hak individu warga masyarakat maupun pentingnya kekuasaan efektif di tangan pemerintah, sama-sama memiliki dasar tekstual. Ayat Al-Quran menentukan kewajiban melakukan proses *syura* (permusyawaratan), yang diandaikan menjadi wahana penyaluran aspirasi individu… Bahkan demikian jauh hak-hak individu itu dijaga, sehingga tampak agak anarkis (Sabda Rasulullah, "Tiada ketundukan kepada makhluq, termasuk yang paling berkuasa sekalipun, dalam hal yang menentang ketentuan Allah").
>
> Sebaliknya, kekuasaan pemerintah juga ditegakkan, seperti dalam ayat, "Tunduklah kalian kepada Allah, utusan-Nya dan pemegang kekuasaan (pemerintah) di antara kalian". Namun, ketundukan kepada kekuasaan pemerintah itu dirumuskan dengan jelas: tindakan yang adil, pengutamaan kemaslahatan umum dan pemenuhan batas minimal kebutuhan hidup. Terlebih jauh lagi, landasan keadilan itu justru diletakkan dalam konteks moral, menjadi sikap hidup yang diberlakukan sebagai tolok ukur kelayakan seseorang untuk memegang jabatan pemerintahan.
>
> Pengutamaan kemaslahatan umum dituntut dalam bentuknya yang operasional, bukan sekadar dalam prinsip global. Salah satu kaidah fiqh adalah 'kebijaksanaan pemimpin (pemerintahan) harus didasarkan pada kepentingan orang banyak. Salah satu kerangka operasionalnya adalah perintah menyelenggarakan *jihad*, yang tentunya beban terberatnya terletak di pundak para pemegang kekuasaan. Dalam *I'anah al-Thalibin* ditentukan bahwa salah satu bentuk jihad adalah menjaga mereka yang dilindungi oleh Islam dari kerusakan (*daf'u darari ma'sum*), yang dirumuskan penyediaan makanan manakala dibutuhkan, penyediaan pakaian, papan, obat-obatan dan biaya perawatan. Sedangkan mereka yang harus dilindungi

pustaka-indo.blogspot.com

http://pustaka-indo.blogspot.com

adalah baik kaum muslimin maupun non-muslim yang hidup damai dalam masyarakat yang sama." [63]

Dari teks panjang di atas bisa ditarik beberapa kesimpulan. Pertama, Islam menurut Gus Dur mewadahi ketegangan antara kebebasan individu dan perlunya pemerintahan yang kuat. Kebebasan individu itu terdapat pada hak partisipasi politik yang tersurat di dalam perintah musyarawah (*syura*). Dengan adanya perintah musyawarah, Islam mengakomodasi hak individu untuk terlibat di dalam proses pemerintahan. Oleh karenanya, sebuah kekuasaan yang tak melibatkan partisipasi individu melalui mekanisme permusyawaratan, secara otomatis gugur di hadapan Islam. Individualisme politik juga dijaga oleh Islam hingga pada titik yang anarkis karena Rasul mengizinkan penolakan suatu kebijakan jika kebijakan tersebut bertentangan dengan ketetapan Tuhan. Dengan demikian, prinsip kekuasaan dalam Islam tidaklah mengacu kepada ketundukan semata kepada pemerintah. Sebab, ketundukan tersebut memiliki syarat, yakni selama kebijakan pemerintah tidak bertentangan dengan ketetapan Tuhan.

Kedua, di seberang kebebasan individu, Islam juga menetapkan perlunya pemerintahan yang kuat. Ayat Al-Quran, *Athi'ullah wa athi'urrasuul waulil amri minkum*, dengan jelas memerintahkan kepatuhan terhadap pemerintah, setelah kepatuhan terhadap Allah dan Rasul. Hanya saja, kepatuhan ini tidak berada di atas "cek kosong". Ia tentu memiliki syarat. Gus Dur kemudian menetapkan persyaratan kepatuhan itu di dalam tiga hal: jika pemerintah tersebut berkeadilan, jika pemerintah tersebut mengutamakan kemaslahatan rakyat, serta jika pemerintah tersebut mampu memenuhi batas minimal kebutuhan hidup. Penetapan persyaratan ini kemudian lebih diperkuat Gus

63. Abdurrahman Wahid, "Masih Relevankah Teori Kenegaraan Islam?" *Makalah* Diskusi Konsep Negara Islam, FH-UII, Yogyakarta, 7 Februari 1988, hlm. 2–3.

pustaka-indo.blogspot.com

http://pustaka-indo.blogspot.com

Dur dengan menyitir kaidah fiqih, "Kebijakan pemimpin haruslah berangkat dari kemaslahatan rakyat".

Tidak hanya berhenti di situ, Gus Dur juga semakin mentekniskan terma kemaslahatan tersebut di dalam ajaran *jihad* yang ia definisikan sebagai pemberian makanan, pakaian, tempat tinggal, obat-obatan, dan biaya perawatan kesehatan. Dengan demikian, legitimasi kekuasaan begitu konkret bagi Gus Dur: pemerintah boleh dipatuhi, selama ia mampu memenuhi kebutuhan mendasar hajat hidup orang banyak. Keterkaitan prinsipil antara pemerintahan dan pemenuhan kebutuhan manusia ini bisa terlihat dalam *keyword* berikut.

Kata Kunci

"Pertalian antara keadilan dan kemashlahatan umum dalam bentuk konkrit pelayanan kebutuhan dasar yang memungkinkan pengembangan model-model pemerintahan yang sesuai dengan kebutuhan hakiki manusia".
(Gus Dur, 1988)

Oleh karena itu, politik bagi Gus Dur begitu manusiawi. Artinya, alasan mendasar bagi segenap tata dan praktik politik adalah manusia sehingga manusia haruslah menjadi landasan normatif dan muara etis dari tata pemerintahan. Inilah yang membuat pemikiran politik Islam Gus Dur bisa dimasukkan ke dalam domain filsafat politik. Mengapa? Karena Gus Dur menghubungkan politik dengan manusia, melalui pendasaran hakikat ajaran Islam yang memuliakan manusia. Dari sini bisa dipahami bahwa pemikiran Gus Dur akhirnya bukan bagian dari ideologi Islam, karena perspektif keislaman Gus Dur bukan ideologis, melainkan filosofis. Sebuah perspektif keislaman ideologis akan menempatkan Islam sebagai tujuan di dalam dirinya sendiri. Sementara perspektif Islam filosofis akan menelusup ke dalam

pustaka-indo.blogspot.com

http://pustaka-indo.blogspot.com

kedalamanan ajaran Islam, yang oleh Gus Dur ditemukan di dalam pemuliaan manusia.

Maka, sebuah negara Islam dengan penempatan konstitusi Islami bersifat ideologis sebab ia menjadikan terma Islam sebagai landasan dan perangkat kenegaraan yang sayangnya bersifat simbolis. Sifatnya disebut simbolis karena penempatan Islam tidak disertai dengan pendalaman pemaknaan atas ajaran Islam. Hal yang terjadi sebaliknya. Para ideolog Islam hanya melakukan penafsiran tekstualis atas Islam dan dengan tekstualisme itu Islam dilegalkan melalui peraturan negara. Pendaulatan syariat sebagai konstitusi misalnya, dilakukan melalui pemahaman tekstualis atas syariat. Dengan demikian, apa yang disebut konstitusi syariat hanyalah kosntitusi bernama syariat dengan penerapan hukum-hukum yang juga bersifat tekstualis. Para ideolog Islam tersebut tidak melakukan penggalian lebih lanjut atas makna syariat. Satu hal yang dilakukan Gus Dur sehingga ia mampu merasuk ke dalam tujuan utama syariat (*maqashid al-syariah*) dan menemukan perlindungan atas hak manusia sebagai tujuan utama syariat itu sendiri. Oleh karenanya, jika "negara syariat" menurut Islam ideologis adalah negara yang secara simbolis berlabel kesyariatan. Maka, "negara *maqashid al-syariat*" menurut Gus Dur adalah negara yang memuliakan manusia beserta hak-hak dasarnya sebab hal itu merupakan tujuan utama syariat.

Tujuan utama syariat yang merujuk pada pemuliaan manusia ini Gus Dur dasarkan pada fungsi ajaran Islam itu sendiri yang mengarah pada perwujudan kesejahteraan masyarakat. Paparnya:

> Islam haruslah ditilik dari fungsinya sebagai pandangan hidup yang mementingkan kesejahteraan warga masyarakat. Al-Quran dengan indah merumuskan fungsi itu dengan dua ayat. Pertama, "Telah ada bagi kalian keteladaan sempurna dalam diri Rasulullah, bagi mereka yang mengharapkan ridha Allah di Hari Akhir serta yang senantiasa sadar akan keagungan Allah". Dalam hal apakah

pustaka-indo.blogspot.com

http://pustaka-indo.blogspot.com

> Rasul menjadi teladan sempurna (*uswatun hasanah*)? Dalam fungsi beliau yang disebutkan dalam firman: "Tiadalah Kuutus engkau (wahai Muhammad) melainkan sebagai pembawa kesejahteraan bagi seluruh umat manusia dan jagat raya seisinya". Untuk keperluan tugas penyejahteraan kehidupan itu, manusia diciptakan dengan kelengkapan sempurna (*ahsan taqwim*) sebagai makhluk.[64]

Dari teks ini terlihat jelas bahwa hakikat ajaran Islam menurut Gus Dur adalah pementingan kesejahteraan warga masyarakat. Untuk mendukung pemahaman ini, Gus Dur menjadikan keteladanan Nabi sebagai dasar argumentatifnya. Apakah keteladanan itu? Yakni tujuan pengutusan Nabi sendiri yang merujuk pada tugas penyejahteraan manusia dan alam semesta. Oleh karenanya, jika tujuan pengutusan Nabi adalah kesejahteraan umat maka tujuan pendirian suatu negara tentulah merujuk pada kesejahteraan rakyat.

Tujuan dan Metode

Untuk mewujudkan pemerintahan yang menyejahterakan manusia, Gus Dur tidak membutuhkan pendirian negara Islam. Mengapa? Karena jika sebuah pemerintahan telah mampu menyejahterakan rakyat, bentuk formal pemerintahan itu tidak lagi menjadi penting. Hal ini didasarkan Gus Dur pada pemilahan antara prinsip tujuan dan cara penyampaian atau metode (*al-ghayat wa al-wasail*). Jika suatu tujuan bisa tercapai, bentuk dari cara penyampaiannya menjadi persoalan sekunder. Gus Dur menjelaskan:

> Kalau benar tesis bahwa wawasan Islam harus menemukan bentuknya dalam masyarakat berstruktur, sebenarnya menjadi tidak penting untuk mempersoalkan bentuk operasional masyarakat itu sendiri, selama tujuan mengupayakan kesejahteraan hidup masih

64. Abdurrahman Wahid, "Islam dan Masyarakat Bangsa," Jurnal *Pesantren*, No. 3/Volume VI/1989, hlm. 74.

pustaka-indo.blogspot.com

http://pustaka-indo.blogspot.com

> dipegang sebagai patokan bersama. Dengan ungkapan lain, bentuk yang paling mungkin dicapai adalah yang paling tepat digunakan, bukannya bentuk-bentuk utopis yang ditawarkan melalui idealisasi "konstruk islami". Hukum agama merumuskan hal itu dalam prinsip "tujuan dan cara penyampaiannya" (*al-ghayah wal wasail*). Selama tujuan masih tetap, cara penyampaian menjadi masalah sekunder.[65]

Dengan demikian, bisa dipahami bahwa landasan kenegaraan Islam bagi Gus Dur adalah prinsip *al-ghayah wa al-wasail* di atas, yang merupakan prinsip keislaman dalam terang kaidah fiqih. Hal inilah yang khas dalam pemikiran politik Islam Gus Dur yang mendasarkan keabsahan persoalan kenegaraan dari kacamata fiqih. Kekhasan Gus Dur ini merupakan bagian dari kekhasan pemikiran politik NU secara umum, yang diakui oleh Gus Dur sendiri. Oleh karena itu, penghakiman atas pemikiran Gus Dur sebagai pemikiran tidak Islami menjadi tidak beralasan karena Gus Dur dan NU tetap berpijak pada landasan keislaman dalam terang keabsahan *fiqhiyah*.

Dari prinsip *al-ghayat wa al-wasail* inilah Gus Dur kemudian memilih bentuk negara-bangsa (*nation-state*), karena bentuk ini juga mampu menghantarkan kesejahteraan bagi rakyat. Dalam kaitan ini, Islam akhirnya bukan menjadi landasan ideologis yang mengatur segenap tata pemerintahan secara formal. Akan tetapi, sebagai etika sosial yang menjadi "isi filosofis" dari bentuk kenegaraan modern. Argumen Gus Dur:

> Jelaslah dengan demikian, bahwa Islam berfungsi penuh dalam kehidupan masyarakat bangsa melalui pengembangan nilai-nilai dasarnya sebagai etika masyarakat yang bersangkutan. Islam berfungsi bagi kehidupan masyarakat bangsa tidak sebagai bentuk kenegaraan tertentu, tetapi sebagai etika sosial yang memandu jalan kehidupan bernegara dan bermasyarakat itu sesuai dengan martabat luhur dan

65. Abdurrahman Wahid, "Islam dan Masyarakat Bangsa," Jurnal *Pesantren*, No. 3/Volume VI/1989, hlm. 74–75.

pustaka-indo.blogspot.com

http://pustaka-indo.blogspot.com

> kemuliaan derajat manusia, karena pada analisis terakhir, manusialah yang menjadi objek upaya penyejahteraan hidup itu.[66]

Dari sini terlihat jelas, betapa Gus Dur menempatkan manusia sebagai "analisis terakhir" dari upaya pendirian negara. Oleh karena tujuan dari pendirian negara adalah manusia, posisi Islam tidak bisa bersifat ideologis, tetapi etis. Peran Islam sebagai etika sosial ini tidak bersifat normatif-abstrak, tetapi determinan-etis. Artinya, ia tidak hanya menjadi slogan normatif yang tidak memiliki kemampuan mempraksis dalam kenyataan. Sebab sifat etika sosial Islam dalam konteks kenegaraan bisa menjadi landasan konstitusional bagi segenap perumusan perundang-undangan. Untuk bisa menjadi landasan konstitusional, etika sosial Islam akhirnya memang harus merasuk ke dalam format landasan konstitusional resmi suatu kenegaraan modern. Dalam konteks Indonesia, etika sosial Islam menjadi *spirit* dalam Pancasila dan ikut menentukan perumusan konstitusi negara. Sinergi antara etika sosial Islam dan Pancasila inilah yang menjadi tawaran Gus Dur untuk mendasarkan tata negara RI kepada dasar-dasar normatif ajaran Islam.

Dalam kerangka etika sosial Islam inilah Gus Dur menolak negara Islam. Hal yang menarik, Gus Dur bahkan menyebut islamisasi negara sebagai proses sekularisasi Islam. Mengapa? Karena islamisasi negara secara langsung berarti negaraisasi Islam. Dalam situasi ini, negara akhirnya bersifat determinan, yakni eksistensi yang menentukan keberadaan Islam. Ketika eksistensi negara bersifat determinan atas Islam maka "yang duniawi" telah menentukan "yang ukhrawi". Pada titik inilah sekularisasi terjadi. Hal ini terbaca pada *keyword* berikut.

66. Abdurrahman Wahid, "Islam dan Masyarakat Bangsa," Jurnal *Pesantren*, No. 3/Volume VI/1989, hlm. 75.

pustaka-indo.blogspot.com

http://pustaka-indo.blogspot.com

Kata Kunci

"Pada hakikatnya, jika nilai-nilai luhur yang dibawakan Islam harus bertumpu pada kekuasaan negara, maka proses sekularisasi telah terjadi, karena institusi negara menjadi lebih kuat dari agama. Beragama Islam, yang artinya berserah diri kepada Allah adalah tujuan hidup yang luhur. Karenanya, haruslah dihindarkan agar tidak diletakkan di bawah wewenang negara, tetapi menjadi kesadaran kuat dari warga masyarakat".
(Gus Dur, 1989)

Dari kata kunci di atas terselip sebuah catatan penting: Gus Dur menyebut negara Islam sebagai sekularisasi, karena ia mengimani Islam sebagai jalan penyerahan diri kepada Allah. Tentu para ideolog Islam menangkis argumen ini dan menyatakan bahwa bukti penyerahan diri kepada Allah adalah pendirian negara Islam. Hal ini misalnya terbaca dalam pemikiran Taqiyudin Al-Nabhani, pendiri Hizbut Tahrir (HT). Menurut Al-Nabhani, bukti penyerahan diri secara total kepada Allah adalah kesatuan eksistensial antara keimanan personal dengan tata sosial-politik yang selaras dengan iman tersebut. Dengan cara ini barulah terbentuk suatu kepribadian Islam (*syakhshiyyah Islam*) yang menempatkan Islam sebagai dasar kepribadian psikologis dan dasar pembentukan kenegaraan Islam. Hal ini mungkin karena diperantarai oleh akidah dan syariat. Akidah adalah rasionalitas iman dalam diri setiap Muslim yang harus diwujudkan dalam rasionalitas sosial-politik berlandaskan syariat Islam.

Hanya saja makna penyerahan diri Gus Dur memang berbeda dengan kepribadian Islam ala Al-Nabhani. Penyerahan diri Gus Dur bersifat spiritual sehingga Islam terutama dimaknai Gus Dur secara sufistik. Sementara itu, kepribadian Islam menurut Al-Nabhani bersifat teologis sehingga menempatkan Islam terutama sebagai akidah rasional. Aspek yang pertama terkait dengan penyerahan total secara

pustaka-indo.blogspot.com

http://pustaka-indo.blogspot.com

kejiwaan kepada Allah sehingga tidak membutuhkan perantara negara, karena penyerahan tersebut hanya terkait dengan kesucian batin dan kemampuan menapaki tahap-tahap spiritualitas yang hening. Sementara yang kedua terkait dengan keyakinan *i'tiqadi* yang akhirnya menuntut totalitas keislaman secara rasional. Baik akidah maupun syariat, ditempatkan sebagai konsep rasional oleh Al-Nabhani sehingga akidah harus diwujudkan di dalam tata sosial-politik yang *syar'i*. Oleh sebab itu, karena hakikat Islam menurut Gus Dur adalah penyerahan diri secara spiritual kepada Allah maka segenap penanganan Islam oleh negara pun disebut sekularisasi.

Menarik kiranya ketika Gus Dur memaknai sekularisasi secara berbeda. Nurcholish Madjid (Cak Nur) misalnya yang getol mewacanakan sekularisasi, tidak sama persis dengan makna sekularisasi Gus Dur. Bagi Cak Nur, sekularisasi adalah pemisahan antara "yang duniawi" dan "yang ukhrawi". Menurut Cak Nur, hal-hal yang berada pada ranah sosial-politik bersifat murni duniawi sehingga tidak bisa diintervensi oleh hal-hal keagamaan. Untuk itu, sekularisasi bukanlah peminggiran agama dari ruang publik, melainkan penanganan dunia melalui logika keduniawian itu sendiri, bukan logika keakhiratan.

Sementara itu, Gus Dur malah menjadikan sekularisasi sebagai penghantam islamisasi negara. Jika sekularisasi Cak Nur bermain pada ranah deislamisasi negara, dalam arti kenegaraan modern sebagai negara sekularis. Maka, Gus Dur menemukan sekularisasi justru di dalam negara Islam. Hal ini terjadi karena sekularisasi menurut Gus Dur bukanlah pemisahan antara agama dan negara, melainkan penanganan negara atas agama. Suatu determinisme negara atas agama inilah yang melahirkan sekularisasi karena logika keduniawian dari negara bersifat determinan atas hal-hal keagamaan yang terposisi secara subordinat.

pustaka-indo.blogspot.com

http://pustaka-indo.blogspot.com

Dalam kaitan inilah Gus Dur kemudian melancarkan kritik kepada dua kubu ekstrem sekaligus, yakni kubu sekularis dan kubu Islamis. Kritik atas kubu sekularis dialamatkan kepada Ali Abdul Raziq yang mewacanakan pemisahan Islam dan politik. Menurut Gus Dur hal ini bermasalah, karena Islam memiliki aturan hukum yang pada satu titik bekerja pada ranah legislasi. Pemisahan Islam dari politik akhirnya melahirkan ketercerabutan politik dari nilai-nilai Islam yang sejak awal memiliki *blue print* tata sosial yang baik. Kritik atas sekularisasi inilah yang melahirkan gagasan Gus Dur tentang etika sosial Islam, karena etika sosial Islam akhirnya menggambarkan kesatuan Islam dan politik. Hal ini menarik, karena ketika Gus Dur mewacanakan pemisahan Islam dan negara secara simbolis-formalis, ia tetap menekankan peranan Islam dalam politik. Tentu peranan Islam ini bersifat etis, karena di dalam Islam terdapat selaksa ajaran tentang keadilan sosial. Ini yang menandaskan posisi Gus Dur yang bukan bagian dari sekularisasi, karena ia tetap menempatkan konsep etika sosial Islam sebagai dasar tata masyarakat berkeadilan.

Hanya saja kesatuan Islam dan politik ini tidak harus diwadahi oleh suatu negara Islam. Hal ini yang menempatkan Gus Dur sebagai kritikus utama negara Islam. Mengapa? Karena negara Islam bagi Gus Dur tiada beda dengan negara-negara ideologis seperti fasisme dan komunisme. Sifat ideologis ini terletak pada posisi Islam yang ditempatkan sebagai ideologi selayak komunisme. Di dalam negara ideologis, tata pemerintahan dan pola kebijakan keluar dari kacamata ideologi tersebut, bukan dari kebutuhan mendasar rakyat itu sendiri. Maka, sebuah negara komunis akan melahirkan kebijakan politik antikapitalisme dan propembubaran kelas. Terlepas apakah pembubaran kelas atau pelarangan hak milik pribadi tersebut masih bersifat *debatable*. Demikian pula negara Islam, pasti akan melahirkan kebijakan yang lahir dari definisi-definisi ideologis dari syariat Islam.

pustaka-indo.blogspot.com

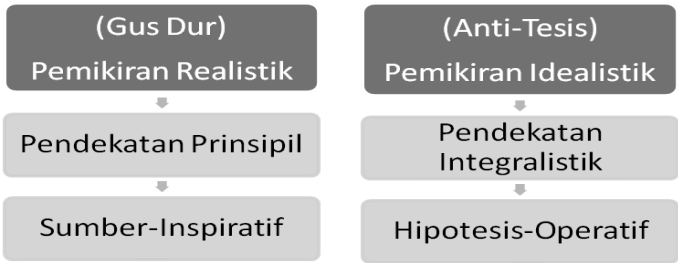
http://pustaka-indo.blogspot.com

Terlepas apakah aturan syariat itu masih bersifat multiinterpretasi sehingga melindas ketidaksetujuan laten di kalangan masyarakat.

Sebuah negara Islam yang disamakan Gus Dur dengan negara komunis tidak akan mampu menempatkan kesejahteraan rakyat sebagai nilai tertinggi yang melampaui semua konsep ideologis. Oleh karena itu, pilihan Gus Dur kemudian tertambat pada negara-bangsa yang menurutnya lebih netral-ideologi dan bisa menjadi alat efektif bagi kesejahteraan rakyat. Catatan penting yang perlu ditulis di sini adalah Gus Dur menolak negara Islam yang terbangun secara ideologis, tetapi memperjuangkan "negara Islam" perspektif filosofis. Artinya, meskipun secara praktis kenegaraan yang diterima Gus Dur adalah negara modern non-Islam, Gus Dur mendasarkan pemikiran politiknya kepada dasar-dasar filosofi Islam atas tata kebaikan masyarakat. Dengan demikian, Gus Dur akhirnya tidak menolak peran Islam dalam kenegaraan. Justru sebaliknya, ia melandaskan bangunan kenegaraan modern pada nilai-nilai Islam dalam terang etika sosial. Oleh karena itulah Gus Dur akhirnya bukan seorang sekularis dan juga bukan Muslim ideologis. Gus Dur adalah seorang Muslim yang meyakini kebaikan konsep Islam atas tata kemasyarakatan, dan dengan tata kebaikan itu ia memperjuangkan praktik kenegaraan yang islami. Tentu sifat islami dari kenegaraan Gus Dur tidak bersifat simbolis, tetapi etis.

Dari pemilahan antara tujuan dan cara penyampaian ini, kita sampai pada pemilahan Gus Dur atas dua macam corak pemikiran politik Islam. Dua corak ini saling berseberangan dan tentunya menempatkan Gus Dur di salah satu corak tersebut. Secara garis besar, dua corak itu mewakili kubu Gus Dur dan oposannya, yakni kaum Islamis yang menempatkan Islam sebagai ideologi. Pemilahan atas dua corak pemikiran politik Islam tersebut bisa terbaca dalam bagan berikut.

pustaka-indo.blogspot.com



Bagan 5.1
Runutan Corak Pemikiran Politik Islam

Bagan di atas merupakan pemilahan Gus Dur atas dua corak pemikiran politik Islam yang saling bertentangan. Di kubu Gus Dur, terdapat corak pemikiran realistik yang berangkat dari pendekatan prinsipil karena menempatkan Islam sebagai sumber inspiratif. Sementara itu, di kubu antitesisnya terdapat pemikiran politik Islam idealistik yang berangkat dari pendekatan integralistik karena menempatkan Islam sebagai hipotesis-operatif. Segenap corak pemikiran tersebut bisa dijelaskan sebagai berikut.

- Pemikiran idealistik: rumusan kerangka negara yang sepenuhnya berdasarkan wawasan Islam. Karena Islam merupakan konsep kenegaraan yang harus diwujudkan secara penuh (*in toto*) dalam sebuah bangunan masyarakat yang seratus persen islami.
- Pemikiran realistik: Tidak begitu tergoda oleh bangunan utopis dari negara ideal menurut Islam, tetapi lebih tertarik pada pemecahan masalah bagaimana perkembangan historis dapat ditampung dalam Islam tentang negara. Tidak adanya bentuk baku sebuah negara dan proses pemindahan kekuasaan yang ditinggalkan Rasulullah, baik melalui ayat Al-Quran maupun Hadis, membuat perubahan historis atas bangunan negara yang ada menjadi tidak terelakkan. Dengan kata lain, kesepakatan akan bentuk negara tidak dilandaskan pada dalil *naqli*, tetapi pada kebutuhan masyarakat pada suatu waktu.

http://pustaka-indo.blogspot.com
pustaka-indo.blogspot.com

http://pustaka-indo.blogspot.com

- Pendekatan integralistik: Islam diturunkan sudah dalam kelengkapan yang utuh dan bulat. Dengan ungkapan lain, Islam telah memiliki konsep-konsep lengkap untuk tiap-tiap bidang kehidupan yang secara kesatuan lalu membentuk sebuah konsep besar Islam tentang persatuan masyarakat, termasuk pembentukan negara.
- Pendekatan prinsipil: dari ajaran dan sumber pemikiran Islam ditarik sejumlah prinsip universal, seperti perlunya kedaulatan hukum ditegakkan, pengambilan keputusan berdasarkan kehendak warga terbanyak, dan sebagainya. adalah rangkaian patokan yang akan memungkinkan Islam menjadi motor kehidupan bangsa dan negara tanpa mempersoalkan mana yang lebih unggul antara "masukan Islam" dan masukan lain yang datang dari mana pun.
- Hipotesis-operatif: pemikiran politik Islam yang bersifat hipotetis (tesis sementara), tetapi sudah operasional. Misalnya kewajiban adanya negara Islam adalah hipotesis sebab ia belum tesis final karena masih ada hipotesis yang menolaknya. Ia bersifat operasional karena gagasan negara Islam memiliki kerangka operasional di lapangan.
- Sumber-inspiratif: Aspek yang terpenting dari Islam adalah ajaran etis yang bersifat universal. Hal ini yang bisa menjadi sumber dalam konteks kenegaraan apa pun, termasuk negara modern.[67]

Dengan demikian, bisa dipahami bahwa pemikiran politik atau kenegaraan Gus Dur bersifat realistik. Artinya, pemikiran yang berangkat dari realitas masyarakat, dan dari realitas itu Gus Dur berupaya merumuskan solusi bagi kebutuhan masyarakat tersebut. Oleh karenanya pemikirannya tidak bersifat idealistik, dalam arti berangkat dari ideal konsepsi keislaman yang akhirnya menempatkan

67. Abdurrahman Wahid, "Beberapa Aspek Teoritis dari Pemikiran Politik dan Negara Islam," Majalah *Aula*, Desember 1986, hlm. 5–12.

pustaka-indo.blogspot.com

realitas masyarakat di bawah pengaturan idealitas tersebut. Pemikiran idealistik ini yang digerakkan oleh para ideolog Islamis yang merumuskan tata kenegaraan dari dalil *naqli* dan pemahaman akan Islam sebagai totalitas kemasyarakatan. Pemikiran semacam ini tentu tidak menghargai kebutuhan masyarakat dan tentunya bersifat a-kultural dan a-historis.

Praktik dari pemikiran realistik ini dilakukan Gus Dur melalui penerimaan atas negara-bangsa dalam konteks NKRI. Mengapa? Karena bagi Gus Dur, NU dan masyarakat Indonesia, negara-bangsa adalah bentuk realistik yang lahir dari kesejarahan, baik kesejarahan kolonial maupun kebudayaan Nusantara. Oleh karena itu, tak heran jika Gus Dur sering menjadikan keputusan Muktamar ke-11 NU di Banjarmasin tahun 1936 yang mengesahkan wilayah Hindia-Belanda sebagai *dar al-Islam* (negeri Islam). Dengan status ini, wilayah Nusantara yang dikuasai oleh pemerintah kolonial Belanda bahkan memiliki status mendekati negara Islam. Karena status *dar al-Islam* sebagai negeri Islam dan bukan negara Islam, memiliki status strategis yang bersifat ganda. Di satu sisi, wilayah Nusantara bukanlah negara Islam dalam artian ideologis sehingga di masa selanjutnya tidak perlu disempurnakan menjadi negara Islam. Dengan cara ini, negeri Islam Nusantara menjadi dasar potensial bagi kenegaraan modern NKRI. Namun di sisi lain, status negeri Islam telah menyelamatkan wilayah Nusantara dari status *dar al-harb* (negeri perang). Sebuah status untuk wilayah kekafiran. Hal ini terjadi karena meskipun bentuk pemerintahan tidak Islami, umat Islam tetap bebas melaksanakan syariat Islam. Oleh karenanya, negeri Islam Nusantara tidak kehilangan status Islamnya.

Dari konsep *dar al-Islam* ala NU ini, dapat ditarik beberapa kesimpulan. Pertama, NU dan Gus Dur telah menggunakan pendekatan prinsipil, yakni menarik prinsip-prinsip mendasar dalam

http://pustaka-indo.blogspot.com
pustaka-indo.blogspot.com

http://pustaka-indo.blogspot.com

ajaran Islam dan memasukkannya dalam bentuk kenegaraan apa pun yang dinilai baik dan bisa mewujudkan prinsip tersebut. Dalam kasus *dar al-Islam* Nusantara, prinsip tersebut adalah kebebasan melaksanakan syariat (ibadah *syar'i*) sehingga meskipun bentuk formal pemerintahan bersifat non-Islam-kolonial, hakikat keumatan Islam tidak tercederai olehnya. Dalam perkembangannya, prinsip Islam ini diperluas oleh Gus Dur, dari kebebasan pelaksanaan syariat menjadi perwujudan hak-hak dasar manusia yang dilindungi oleh *maqashid al-syariat*. Perluasan ini dilakukan dalam kerangka penerimaan Gus Dur atas Pancasila, di mana Gus Dur menyamakan penghargaan Pancasila atas hak asasi manusia dengan *kulliyat al-khams* dalam *maqashid al-syariat*. Oleh karena itu, ketika prinsip keislaman, baik syariat maupun *maqashid al-syariat* bisa dijalankan dalam suatu pemerintahan, bentuk formal pemerintahan itu menjadi persoalan sekunder. Bentuk formal pemerintahan itu merujuk pada pemerintahan kolonial era Muktamar ke-11 NU dan NKRI era Gus Dur.

Kedua, NU dan Gus Dur telah menggunakan pemikiran realistik atas politik Islam karena titik pijaknya bukan idealitas *naqli*, melainkan realitas historis. Menariknya, ketika para kiai NU memahami sejarah masyarakat Islam Nusantara yang pernah dikuasai oleh kerajaan-kerajaan Islam. Namun, para kiai tersebut tidak hendak mendirikan *dar al-Islam* dalam artian negara Islam. Mengapa? Karena pendekatannya bersifat prinsipil, bukan integralistik. Maksud dari pendekatan integralistik adalah pemahaman akan kemenyeluruhan ajaran Islam, sejak *ibadah*, *mu'amalah* hingga *siyasah*. Pendekatan ini yang digunakan Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) yang hendak menerapkan ajaran Islam dalam kebijakan publik. Oleh karenanya, ketika HTI memahami kesejarahan kerajaan Islam Nusantara, mereka pun berketetapan hati untuk memperjuangkan pendirian negara Islam. Dengan demikian, dampak dari pendekatan prinsipil dan

pustaka-indo.blogspot.com

integralistik begitu berbeda. Meskipun sama-sama memahami adanya kesejarahan kerajaan Islam di Nusantara, kiai NU dan HTI memiliki kesimpulan bertentangan. Bagi kiai NU, negara Islam tidak perlu didirikan karena secara prinsipil, syariat bisa ditegakkan meskipun di dalam struktur pemerintahan non-Islam. Sementara HTI tetap memperjuangkan pendirian negara Islam karena yang terpenting adalah totalitas penerapan Islam, bukan hanya pelaksanaan prinsip-prinsip keislaman.

Pemikiran realistik inilah yang digerakkan Gus Dur karena ia sadar bahwa konteks sosial-politik Indonesia telah melahirkan negara-bangsa. Konteks ini merujuk pada dekolonialisasi yang akhirnya melahirkan kenegaraan modern. Hal ini terjadi karena *spirit* perlawanan atas kolonialisme Belanda adalah paham kebangsaan (nasionalisme), bukan murni paham keislaman. Artinya, meskipun penggerak kemerdekaan adalah pula gerakan Islam, kesemua gerakan, agama, dan etnis telah bersepakat untuk hidup di dalam sebuah bangsa. Konteks kebangsaan modern yang melahirkan bentuk negara-bangsa inilah yang menurut Gus Dur menjadi realitas kenegaraan di Indonesia sehingga umat Islam tidak bisa memaksakan pendirian negara berbasis Islam. Pemikiran realistik ini akhirnya lebih bersifat historis daripada teologis, dan membutuhkan pemahaman prinsipil atas Islam bukan pemahaman integralistik.

Ketiga, dalam konteks NKRI, Gus Dur telah menempatkan Islam sebagai sumber-inspiratif, bukan hipotesis-operatif. Artinya, Gus Dur menempatkan ajaran Islam terlebih sebagai falsafah yang melahirkan aturan-aturan etis. Dengan aturan etis tersebut, ajaran Islam membatini segenap struktur sosial-politik. Sumber-inspiratif tersebut Gus Dur dapatkan pada penghargaan dan perlindungan Islam atas hak dasar manusia, dan dengan demikian menjadi legitimasi kekuasaan berbasis kesejahteraan rakyat. Sumber-inspiratif ini yang

http://pustaka-indo.blogspot.com
pustaka-indo.blogspot.com

http://pustaka-indo.blogspot.com

kemudian Gus Dur sebut sebagai etika sosial Islam, telah ia tempatkan setara dengan kedudukan Pancasila. Oleh karenanya, etika sosial Islam yang menginspirasi Pancasila kemudian bisa menjadi falsafah negara yang akhirnya mengisi substansi konstitusi negara. Sifat inspiratif ini tentu tidak bisa diperankan oleh Islamisme karena sebagai ideologi ia telah menempatkan ajaran Islam sebagai hipotesis yang operatif. Kewajiban pendirian negara Islam adalah contohnya, karena ia baru bersifat hipotetis, tetapi telah operatif. Dengan sifat yang operatif ini, negara Islam akan menganulir operatif-operatif kenegaraan modern yang dianggap bertentangan dengan operatif negara Islam.

Kata Kunci

"Islam pada dasarnya
adalah konstruk moral yang berpijak
pada persepsi rasional dan imbauan spiritual,
bukannya sistem masyarakat
yang semata-mata bertumpu pada kekuatan fisik".
(Gus Dur, 1988)

Kata kunci di atas menunjukkan konsep paling dasar Gus Dur atas Islam. Jadi, karena Islam adalah konstruk moral, penggeraknya bukanlah kekuatan fisik (negara), melainkan pencerahan rasional-spiritual. Apa yang disebut sebagai penerapan Islam akhirnya bukanlah penerapan aturan hukum melalui polisi syariat, melainkan kebijaksanaan etis yang hanya bisa dilakukan oleh orang-orang yang telah memiliki kesadaran moral. Oleh karena itu, metode "penerapan Islam" bukanlah penerapan hukum, melainkan penyadaran. Proses penyadaran ini dilakukan melalui pemahaman rasional yang akhirnya melahirkan pencerahan spiritual. Dari konsep dasar inilah menjadi *mafhum* kenapa Gus Dur malah menyebut negara Islam sebagai sekularisasi? Jawabnya sederhana. Karena Islam adalah spiritualitas,

pustaka-indo.blogspot.com

http://pustaka-indo.blogspot.com

penanganan atasnya oleh negara berarti penduniawian atas "yang spiritual".

Negara Pancasila

Dari segenap uraian di atas bisa terpahami bahwa pemikiran kenegaraan Islam Gus Dur tidak bersifat ideologis pun tidak sekularis. Hal ini terjadi karena Gus Dur tidak memisahkan Islam dari politik meskipun tidak harus diwadahi dalam negara Islam. Dengan demikian, bagi Gus Dur sangat memungkinkan menerapkan ideal-ideal Islam di dalam kerangka kenegaraan modern non-Islam. Hal ini memungkinkan karena Gus Dur mendekati Islam secara prinsipil, bukan holistik operatif. Prinsip Islam ini bersifat etis sehingga Islam yang memiliki konsep etis atas tatanan masyarakat (etika sosial), tentu bisa menjadi dasar bagi pemerintahan etis keislaman.

Memang penerapan prinsip Islam dalam kenegaraan modern bisa terjadi, semata karena Islam ditempatkan sebagai etika. Etika ini tidak hanya bersifat individual, tetapi juga sosial yang merujuk pada pemuliaan harkat manusia. Pemuliaan manusia inilah yang dalam ranah politik terwujud dalam terma kesejahteraan rakyat. Oleh karenanya, kalimat kunci yang ada di dalam pemikiran politik Islam Gus Dur adalah *tasharruf al-imam 'ala al-raiyyah manuthun bi al-mashlahah*. Sebuah kalimat etis yang diambil dari kaidah fiqih.

Pertanyaannya, tawaran apa yang diberikan Gus Dur ketika ia menolak negara Islam, tetapi menempatkan etika sosial Islam dalam kerangka kenegaraan modern? Pada titik inilah kita bertemu dengan jantung pemikiran kenegaraan Islam Gus Dur yang mengarah pada tiga hal dasar. Pertama, Pancasila. Karena Gus Dur berpikir dalam konteks dirinya sebagai warga negara NKRI maka ia menemukan ideal strategis bagi penerapan etika sosial Islam di dalam negara-bangsa RI. Ideal strategis itu ialah Pancasila, yang diterimanya sebagai landasan

pustaka-indo.blogspot.com

konstitusional negara serta asas keorganisasian NU pada Muktamar ke-27 di Situbondo tahun 1984. Paparnya:

> Pancasila ditempatkan kaum muslim sebagai landasan konstitusional dalam kehidupan berbangsa dan bernegara, sedangkan Islam menjadi aqidah dalam kehidupan kaum muslim. Ideologi konstitusional tidak dipertentangkan dengan agama, tidak menjadi penggantinya dan tidak diperlakukan sebagai agama. Dengan demikian, tidak akan diberlakukan UU maupun peraturan yang bertentangan dengan ajaran agama.[68]

Dari teks di atas terlihat, Gus Dur menempatkan Pancasila dan Islam secara proporsional. Pancasila adalah landasan konstitusional bernegara. Sementara Islam adalah akidah kehidupan masyarakat. Sebagai landasan konstitusional, Pancasila tentu tidak akan mampu mengganti akidah sebab akidah berkaitan dengan dasar keyakinan hidup yang paling utama, sementara landasan konstitusi terkait dengan kebutuhan kehidupan kolektif bernegara. Dengan adanya landasan konstitusional, Pancasila akan menjadi penjamin bagi kehidupan keislaman itu sendiri, dengan ukuran tidak ada peraturan negara yang bertentangan dengan akidah Islam. Hubungan yang saling mendukung antara Islam dan Pancasila ini Gus Dur gambarkan sebagai berikut.

> Ideologi negara dan pandangan hidup bangsa, dalam hal ini Pancasila, bersumber pada sejumlah nilai luhur yang ada dalam agama. Namun, pada saat yang sama ideologi menjamin kebebasan pemeluk agama untuk menjalankan ajaran agamanya. Dengan demikian, hubungannya dapat digambarkan sebagai berikut: agama berperan memotivasi kegiatan individu melalui nilai-nilai yang

68. Abdurrahman Wahid, "Islam, Ideologi dan Etos Nasional Kita," dalam *Universalisme dan Kosmopolitanisme Peradaban Islam,* Arifin Junaidi, Nardi (ed.), Edisi terbatas, 1991, hlm. 19.

http://pustaka-indo.blogspot.com
pustaka-indo.blogspot.com

http://pustaka-indo.blogspot.com

> diserap oleh Pancasila dan dituangkan dalam bentuk pandangan hidup bangsa.[69]

Dari teks ini ada hal yang menarik: Gus Dur menempatkan Islam sebagai sumber-inspiratif bagi Pancasila. Hal ini memang memungkinkan karena perumusan Pancasila juga diikuti oleh para pemimpin Islam, salah duanya KH Wahid Hasyim dan KH Agus Salim. Dengan keterlibatan pemimpin Islam, nilai-nilai Islam menjadi sumber-inspiratif bagi Pancasila. Dengan demikian, Gus Dur melangkah lebih lanjut dengan menyatakan bahwa Islam bisa memotivasi kehidupan masyarakat melalui Pancasila yang ditempatkan sebagai pandangan hidup bangsa, tidak hanya ideologi negara. Posisi Islam yang melandasi Pancasila ini semakin kuat di dalam teks Gus Dur berikut.

> Dalam acuan paling dasar, Pancasila berfungsi mengatur hidup kita sebagai kolektivitas yang disebut bangsa, sedangkan agama memberikan kepada kolektivitas tersebut tujuan kemasyarakatan (*social purpose*). Tanpa tujuan kemasyarakatan yang jelas, hidup bangsa kita hanya akan berputar-putar pada siklus pertentangan antara cita pemikiran dan kecenderungan alamiah belaka.
>
> Agama justru menyatukan kedua unsur mutlak kehidupan itu dalam sebuah kerangka etis yang paripurna. Kerangka etis itulah yang harusnya melandasi moral Pancasila sebagai aturan permainan paling dasar bagi bangsa dan negara. Jelaslah dengan demikian, antara agama dan Pancasila terdapat hubungan simbiotik, yang satu tak dapat hidup di Indonesia tanpa yang lain. Hubungan simbiotik itulah yang memunculkan Pancasila sebagai pandangan hidup bangsa, bukannya sekadar ideologi negara belaka.[70]

69. Abdurrahman Wahid, "Islam, Negara dan Pancasila," Majalah *Aula*, Februari 1985, hlm. 2.
70. Abdurrahman Wahid, "Pancasila dan Kondisi Objektif Beragama," *Kompas*, Edisi Tak Terlacak, hlm. 5.

pustaka-indo.blogspot.com

http://pustaka-indo.blogspot.com

Dari teks ini menjadi amat jelas posisi sentral Islam di dalam kerangka Pancasila. Jika Pancasila merupakan aturan main kehidupan kolektif, Islam memberikan arah bagi kolektivitas tersebut. Sebuah aturan main hanya menjadi alat-pengatur bagi tujuan kemasyarakatan yang secara etis telah ditetapkan oleh Islam. Dengan demikian, Gus Dur tidak hanya menempatkan Pancasila sebagai landasan konstitusi dan Islam sebagai akidah, tetapi Islam sebagai landasan etis kemasyarakatan yang dijaga oleh Pancasila. Inilah maksud dari ungkapan Gus Dur, "Pancasila adalah bangunan rumah, sementara Islam adalah rumah tangganya". Peran Islam dalam melandasi Pancasila semakin jelas ketika Gus Dur menjadikan tolok ukur etika sosial Islam sebagai penilai bagi kemampuan Pancasila merealisasikan kebaikan nilai-nilainya sendiri, yang terinspirasi oleh Islam. Penjelasannya:

> Pancasila masih harus diuji, apakah mampu atau tidak mewujudkan prinsip-prinsip kenegaraan dan kebangsaan yang dituntut Islam. Itulah kunci yang dapat disumbangkan Islam kepada ideologi kita, Pancasila. Kunci itu diperoleh dari lima buah jaminan dasar yang diberikan oleh Islam kepada warga; jaminan dasar atas keselamatan fisik, keyakinan agama, kesucian keluarga, harta milik pribadi dan keselamatan profesi.[71]

Dengan demikian, terlihat jelas bahwa penerimaan Pancasila tidak berhenti dalam penerimaan Pancasila itu sendiri. Artinya, penerimaan Pancasila tidak hanya bersifat formal demi pra-syarat diterimanya bangunan negara-bangsa. Dari teks di atas terlihat jelas bahwa Gus Dur memberikan batasan bagi penerimaan Pancasila tersebut. Yakni, penggunaan etika sosial Islam sebagai tolok ukur penilaian atas Pancasila. Etika sosial Islam yang dimaksud adalah perlindungan Islam atas lima hak dasar manusia yang harus diwujudkan oleh Pancasila. Mengapa?

71. Abdurrahman Wahid, "Islam, Ideologi dan Etos Nasional Kita," dalam *Universalisme dan Kosmopolitanisme Peradaban Islam,* Arifin Junaidi, Nardi (ed.), Edisi terbatas, 1991, hlm. 3.

pustaka-indo.blogspot.com

http://pustaka-indo.blogspot.com

Karena sila-sila di dalam Pancasila juga memuat perlindungan atas hak asasi manusia tersebut. Jadi, ketika Pancasila mampu mewujudkan nilai etis kemanusiaan Islam, ia secara langsung telah mewujudkan ideal kebaikan di dalam dirinya sendiri. Dengan demikian, penerimaan Gus Dur atas Pancasila bersifat transformatif. Karena ia tidak berhenti pada tataran legal-formal, tetapi berkehendak untuk melakukan perubahan mendasar demi struktur masyarakat berkemanusiaan.

Tawaran kedua Gus Dur adalah pencarian prinsip keislaman yang mampu memecahkan persoalan kemanusiaan secara umum. Prinsip kemanusiaan Islam ini bisa menjadi dasar etis bagi pelaksanaan negara apa pun, selama negara itu efektif bagi perwujudan kemanusiaan. Paparnya:

> Yang patut diperhitungkan adalah kebutuhan mencari prinsip-prinsip yang oleh Islam ditawarkan untuk memecahkan masalah umum kemanusiaan, tanpa mengkaitkan dengan teori kenegaraan tertentu. Prinsip-prinsip itu bersifat sumbangan bagi teori kenegaraan secara umum, tidak harus dikaitkan dengan sistem Islam atau bukan. Prinsip tersebut al:
>
> a. Sistem pemerintahan yang menempatkan keragaman warga negara, sama di depan hukum.
> b. Kedaulatan rakyat berbasis perwakilan *one man one vote*.
> c. Hukum nasional baik yang diramu dari hukum agama maupun lainnya.
> d. Jaminan atas kebebasan berpendapat, berserikat dan hak milik.
> e. *Check and balances* dalam *trias politica*.
> f. Jaminan atas kebebasan berkeyakinan termasuk sistem kepercayaan.
> g. Jaminan atas kegiatan ilmiah dan perlindungan hukum atas karya ilmiah dari tindakan sepihak oleh otoritas (termasuk agama) di luar jalur pengadilan". [72]

72. Abdurrahman Wahid, "Masih Relevankah Teori Kenegaraan Islam?" *Makalah* Diskusi Konsep Negara Islam, FH-UII, Yogyakarta, 7 Februari 1988, hlm. 5.

pustaka-indo.blogspot.com

http://pustaka-indo.blogspot.com

Oleh karena itu, setelah menawarkan Pancasila sebagai sarana strategis bagi penerapan etika sosial Islam, Gus Dur kemudian menawarkan prinsip-prinsip pemerintahan demokratis yang menjamin terpenuhinya hak asasi manusia. Prinsip demokrasi itu meliputi kesamaan kedudukan warga negara di hadapan hukum yang menandakan adanya kedaulatan hukum. Kedaulatan rakyat dalam sistem parlemen berbasis satu orang satu suara, adanya hukum nasional yang mengakomodasi partikular hukum Islam, jaminan atas kebebasan sipil dan politik, keseimbangan kekuasaan antara eksekutif, legislatif dan yudikatif, jaminan atas kebebasan beragama termasuk kepercayaan lokal non-agama resmi, dan bahkan jaminan atas kegiatan ilmiah sehingga kegiatan tersebut tidak diintervensi oleh kekuasaan.

Spektrum yang ditawarkan Gus Dur begitu luas, yang secara mendasar meliputi nilai dasar demokrasi, yakni kebebasan dan persamaan. Bahkan, tidak berhenti pada nilai demokrasi, Gus Dur juga menawarkan sistem konstitusional demokratis berupa kedaulatan rakyat dan *checks and balances* dalam *trias politica*. Dengan demikian menjadi jelas, bahwa tawaran Gus Dur atas model kenegaraan yang efektif bagi nilai kemanusiaan adalah demokrasi yang dilandaskan pada ideal etika sosial Islam. Oleh karenanya, ketika Gus Dur menolak negara Islam, alternatifnya menjadi jelas, yakni pemerintahan demokratis. Gus Dur dengan tegas menjadikan kedaulatan rakyat yang oleh ideolog Islam tentu dicurigai sebagai upaya penggantian kedaulatan Tuhan. Hanya saja kedaulatan rakyat ala Gus Dur tidak meniadakan kedaulatan Tuhan. Justru sebaliknya, kedaulatan rakyat merupakan perwujudan bagi kedaulatan perintah etis ketuhanan.

Ketiga, Islam sebagai etika sosial. Ini merupakan tawaran Gus Dur yang bersifat minimalis. Artinya, ketika Islam tidak menjadi negara maka ia tetap memiliki peran yang bersifat non-struktural, yakni sebagai etika sosial. Paparnya:

pustaka-indo.blogspot.com

http://pustaka-indo.blogspot.com

> Secara keseluruhan, Islam lalu berfungsi dalam kehidupan bangsa dalam dua bentuk. Bentuk pertamanya adalah sebagai akhlaq masyarakat (etika sosial) warga masyarakat, sedangkan bentuk kedua adalah partikel-partikel dirinya yang dapat dituangkan melalui proses konsensus (Undang-undang 1.1974 tentang Perkawinan, UU Peradilan Agama 7/1989, sebagai contoh).[73]

Kutipan di atas menunjukkan masih berfungsinya Islam ketika ia tidak menjadi landasan konstitusional negara. Fungsi itu merujuk pada dua hal. Pertama, etika sosial Islam. Kedua, legalisasi partikel hukum Islam di dalam kerangka hukum nasional. Tentu yang dimaksud sebagai etika sosial Islam di sini berbeda dengan etika sosial Islam dalam kerangka Pancasila. Etika sosial Islam yang dimaksud Gus Dur dalam teks di atas merujuk pada etika sosial dalam ranah kemasyarakatan, bukan dalam ranah kenegaraan. Jadi, argumennya cukup jelas: ketika Islam tidak menjadi negara, ia tetap bisa mengatur kehidupan masyarakat. Pengaturan masyarakat yang bersifat etis ini dilakukan oleh individu warga, tokoh agama, tokoh gerakan sosial, dan segenap elemen masyarakat sipil di luar negara.

Tentu pemilahan atas etika sosial Islam pada ranah negara dan masyarakat menjadi penting karena ranah awal dari etika sosial Islam memang bersifat kemasyarakatan. Hanya saja dalam pemikiran selanjutnya, Gus Dur memperluas ranah tersebut ke wilayah kenegaraan yang ia lakukan melalui peresapan etika sosial Islam ke dalam Pancasila. Di sisi lain, legalisasi partikel hukum Islam juga diakui Gus Dur sebagai penerapan terbatas hukum Islam di dalam NKRI. Meskipun penerapan terbatas ini tetap tidak memuaskan para ideolog Islam yang berkehendak untuk menerapkan totalitas syariat Islam.

---

73. Abdurrahman Wahid, "Islam, Ideologi, dan Etos Nasional Kita," dalam *Universalisme dan Kosmopolitanisme Peradaban Islam,* Arifin Junaidi, Nardi (ed.), Edisi terbatas, 1991, hlm. 18.

pustaka-indo.blogspot.com

http://pustaka-indo.blogspot.com

Jalinan Pemikiran

Dalam kerangka jalinan struktural pemikiran Gus Dur, pemikiran tentang hubungan antara Islam dan negara merupakan "suprastruktur" dari "struktur" pemikiran etika sosial Islam dan "basis-struktur" pribumisasi Islam. Dikatakan "suprastruktur" karena pemikiran ini melakukan kajian atas bangunan kenegaraan dalam kaitannya dengan Islam. Bangunan kenegaraan ini merupakan "langit-langit struktural" dari "dinding struktural" etika sosial Islam, sebab pemikiran ini bekerja pada ranah struktur masyarakat. Kedua pola struktural ini ditopang oleh "lantai struktural" pribumisasi Islam karena gagasan ini mengondisikan kemampuan Islam sebagai etika sosial dan kenegaraan berbasis etika Islam.

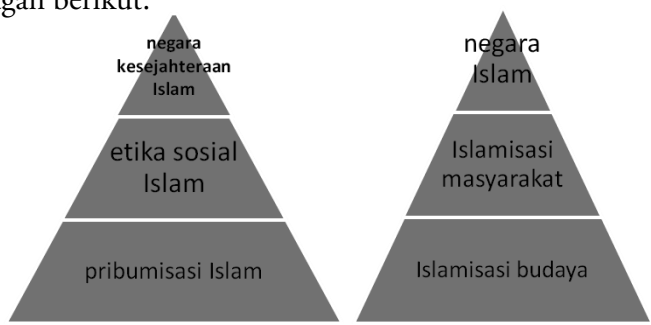
Pribumisasi Islam dikatakan sebagai "basis-struktur" pemikiran Gus Dur dan juga bagi Islam sebagai etika sosial serta kenegaraan etis, karena definisi dari pribumisasi Islam itu sendiri. Seperti kita pelajari dalam bab pribumisasi Islam, Islam di Indonesia telah mengalami pribumisasi ke dalam konteks budaya Nusantara dan konteks persoalan kontemporer masyarakat Indonesia. Dengan demikian, kita bertemu lagi dengan tiga macam definisi pribumisasi Islam. Pertama, akomodasi adat oleh syariat. Kedua, pengembangan aplikasi *nash* pada persoalan kontemporer. Ketiga, manifestasi Islam dalam budaya lokal.

Persoalan hubungan antara Islam dan negara merujuk pada definisi kedua dari pribumisasi Islam karena Gus Dur berusaha mengembangkan aplikasi *nash* ke dalam persoalan kenegaraan modern. Hal ini dilakukan melalui pemilihan aspek etis, bukan aspek legal dari ajaran Islam sehingga saripati Islam bisa diterapkan dalam bentuk negara-bangsa non-Islam. Dengan demikian, Gus Dur telah mengembangkan aplikasi *nash* berdasarkan pemahamannya atas perkembangan kenegaraan modern. Oleh karenanya, Islam tidak

pustaka-indo.blogspot.com

perlu diformalkan pada level kenegaraan karena konstitusi modern memiliki keselarasan dengan etika sosial Islam. Tanpa pemahaman atas konstitusi modern yang manusiawi, Gus Dur tidak akan bisa menerapkan ajaran kemanusiaan Islam. Pada titik ini Gus Dur telah melakukan pribumisasi Islam dalam bentuk konseptualisasi kenegaraan modern berbasis etika sosial Islam.

Dari peran etis Islam pada ranah sosial inilah, pemikiran kenegaraan yang etis-keislaman bisa terwujud. Hal ini terjadi karena negara berdiri di atas struktur masyarakat serta basis kultural. Jika bentuk kemasyarakatan yang diperjuangkan Islam adalah "masyarakat etis", yakni masyarakat berkeadilan, negara sebagai "alat suprastruktur" tentulah memerankan diri sebagai agen kelembagaan yang mewujudkan masyarakat berkeadilan tersebut. Inilah hakikat dari negara itu, yang Gus Dur tempatkan sebagai petugas dan insturmen pewujud kesejahteraan masyarakat. Dengan kata lain, tujuan dari kenegaraan Islam Gus Dur adalah etika sosial yang ditetapkan oleh ajaran Islam. Sementara itu, bentuk kenegaraan etis-keislaman yang merujuk pada negara kesejahteraan berbasis nilai-nilai Islam, tidak akan bisa terwujud, jika Islam belum dipribumisasikan, karena tanpa pribumisasi Islam, akan tetap ada perjuangan untuk menformalkan Islam pada ranah kenegaraan. Untuk runutan struktural tersebut, lihat bagan berikut.



Bagan 5.2
Basis dan Suprastruktur Islam

http://pustaka-indo.blogspot.com
pustaka-indo.blogspot.com

http://pustaka-indo.blogspot.com

Dari bagan di atas terlihat jelas, bahwa "basis-struktur" pribumisasi Islam menentukan "struktur sosial" berwatak etis-keislaman, yang menentukan "suprastruktur" *negara kesejahteraan Islam.* Sementara di sisi lain, "basis-struktur" islamisasi budaya menjadi landasan bagi "struktur sosial" Islamis dan "suprastruktur" negara Islam. Ketiga corak bangunan struktural ini saling mengandaikan dan mengunci. Negara Islam tidak akan berdiri di atas landasan pribumisasi Islam karena dengan demikian ia akan kehilangan "basis-struktur" budaya Islamisnya. Hal serupa terjadi pada *negara kesejahteraan Islam* yang tidak mungkin berdiri di atas landasan budaya Islamis, karena bentuk negara ini telah meniadakan simbol-simbol Islam-Arab, sejak pada ranah budaya. Di tengah-tengah basis dan suprastruktur itu terdapat struktur masyarakat yang menjadi dinding bagi lantai dan langit-langit kedua bangunan struktural tersebut. Struktur sosial bagi *negara kesejahteraan Islam* adalah etika sosial Islam, karena negara dalam konteks ini menjadi penaung sekaligus pewujud struktur etis pada level kemasyarakatan. Sementara itu, negara Islam ditopang oleh struktur masyarakat Islamis, karena tujuan islamisasi negara adalah islamisasi masyarakat. Negara dalam konteks ini juga menjadi aparat bagi islamisasi masyarakat sebagai muara utama bagi "islamisasi manusia".

Dalam kerangka jalinan struktural pemikiran Gus Dur, gagasan *negara kesejahteraan Islam* ini akhirnya mewujud dalam pemerintahan demokratis. Karena hanya model pemerintahan inilah yang bisa menjamin terpenuhinya hak dasar manusia. Maka, pemikiran kenegaraan Islam Gus Dur secara praksis terkait dengan pemikirannya atas demokrasi. Menariknya, karena sifat dasar demokrasi Gus Dur adalah demokrasi substantif dalam terang demokratisasi, demokrasi ideal bagi Gus Dur adalah *demokrasi sebagai proses* bukan demokrasi institusional. Mengapa? Karena dalam proses demokratisasi, lembaga

pustaka-indo.blogspot.com

http://pustaka-indo.blogspot.com

formal demokrasi (negara) dipaksa untuk mewujudkan nilai-nilai demokratis yang secara mendasar merujuk pada pemenuhan hak dasar manusia. Maka, demokrasi Gus Dur secara implisit mengarahkan diri pada ideal etis keislaman yang ada, baik pada level sosial maupun politik kenegaraan.

Ideal etika sosial Islam inilah yang menjadi saripati gagasan kebudayaan Gus Dur yang merujuk pada terma kehidupan sosial manusiawi (*human social life*). Hanya saja dalam kerangka kebudayaan, Gus Dur menempatkan pola hidup yang etis di dalam lingkaran besar kehidupan itu sendiri, di mana tata sosial dan tata negara berada di dalam lingkaran besar tersebut. Oleh karena itu, aksi kebudayaan menurut Gus Dur adalah aksi untuk meletakkan segenap praktik kenegaraan pada level kehidupan sosial manusiawi. Jika segenap praktik negara tercerabut dari upaya untuk memanusiawikan kehidupan sosial berbasis etika sosial Islam, krisis kenegaraan secara sah menjadi krisis kebudayaan.

Dalam kerangka inilah, NU diarahkan sebagai organisasi yang menjadikan etika sosial Islam sebagai tujuan pengabdian masyarakat dan bahkan pengabdian politik. Hal ini terjadi misalnya dalam batasan normatif yang diberikan NU atas keabsahan kepemimpinan politik yang merujuk pada kaidah *keabsahan pemegang kekuasaan terletak pada kesejahteraan rakyat*. Oleh karenanya, jika kekuasaan tidak lagi menyejahterakan, NU berhak mengoreksi kekuasaan, seperti yang dilakukannya pada Rapat Akbar NU tahun 1992 melalui peneguhan kesetiaan atas Pancasila dan penolakan atas pencalonan kembali Soeharto sebagai presiden.

Menariknya, Gus Dur dan NU era Gus Dur senantiasa menjadikan konstitusi atau landasan konstitusi (Pancasila) sebagai mekanisme strategis untuk mengoreksi kekuasaan. Hal ini memperlihatkan konstitusionalitas dari pemikiran dan praktik politik Gus Dur yang

pustaka-indo.blogspot.com

menandakan "sifat kehukuman" dari pola pikirnya sebagai warga dan pemimpin Sunni di Indonesia. Mengapa? Karena sebagai warga Sunni-pesantren, Gus Dur dididik dalam ketaatan *fiqhiyah* atas norma-norma hukum Islam. Pada level kenegaraan modern, pola pikir *fiqhiyah* ini membuat pemikiran politik Gus Dur bersifat konstitusional. Hanya saja konstitusionalisme Gus Dur tidak bersifat formal, dalam arti konstitusi-untuk-negara. Akan tetapi, konstitusionalisme-kritis yang membela hak dasar warga negara di hadapan kesewenangan negara. Inilah yang menunjukkan paradigma dasar pemikirannya yang bersifat transformatif, yang pada level ilmu sosial melahirkan pemikiran sosial transformatif. Pemikiran ini merujuk pada kehendak melakukan perubahan struktural atas nama emansipasi manusia di hadapan kekuasaan yang telah membentuk struktur masyarakat tak berkeadilan.

http://pustaka-indo.blogspot.com
pustaka-indo.blogspot.com

Bab VI
Demokrasi sebagai Proses

Sebagai pemikir dan penggerak demokratisasi, Gus Dur tentu memiliki pemikiran demokrasi. Pemikiran ini merupakan refleksinya atas kondisi demokrasi di dalam realitas politik, berdasarkan modal teoretis demokrasi yang ia punyai. Oleh karena itu, selayak bahasan ilmu-ilmu sosial Gus Dur, ia tentu bukan ilmuwan politik yang merumuskan teori-teori demokrasi. Akan tetapi, seorang penggerak demokratisasi yang mendasarkan gerakannya pada dasar-dasar pemikiran demokrasi. Dengan demikian, pemikiran demokrasi Gus Dur secara otomatis bersifat praksis. Ia digerakkan demi demokratisasi politik di Indonesia.

Sebelum merambah lekuk pemikirannya, kita perlu menapaki asumsi dasar pemikiran demokrasi ini. Untuk itu, perlulah disimak kata kunci berikut.

http://pustaka-indo.blogspot.com
pustaka-indo.blogspot.com

http://pustaka-indo.blogspot.com

Kata Kunci

"Kita tidak berkeinginan mempersulit masalah dengan bertengkar mengenai teori demokrasi, setelah berketetapan hati untuk memperjuangkan proses demokratisasi mulai sekarang ini juga."
(Gus Dur, 1991)

Kata kunci ini merupakan asumsi dasar pemikiran demokrasi Gus Dur. Asumsi ini berangkat dari penolakan atas "pertengkaran teoretis" demokrasi, karena yang dibutuhkan ialah perjuangan demokratisasi mulai sekarang juga! Penolakan ini berangkat dari kesadaran bahwa yang terpenting di dalam demokrasi adalah dua hal. Pertama, menjauhi perilaku yang antidemokrasi. Kedua, memperjuangkan demokratisasi. Artinya, ketika demokrasi belum bisa ditegakkan, yang terpenting bagi kaum demokrat adalah menjauhi perilaku yang bertentangan dengan prinsip-prinsip demokrasi. Ini merupakan komitmen minimalis atas demokrasi. Komitmen maksimalisnya tentulah memperjuangkan demokratisasi.

Berangkat dari kebutuhan memperjuangkan demokratisasi inilah, Gus Dur kemudian tidak ingin berkutat dalam perdebatan teoretis demokrasi. Tampaknya penolakan ini Gus Dur arahkan pada pertengkaran konseptual antara kaum Islamis yang menolak demokrasi karena kedaulatan rakyat telah merampok kedaulatan Tuhan. Dengan kaum moderat yang menerima demokrasi, bahkan sebagai nilai intrinsik di dalam Islam. Gus Dur masuk dalam gerbong terakhir ini. Akan tetapi, Ketua Pokja Forum Demokrasi (Fordem) ini ingin melampaui perdebatan itu. Sebab yang terpenting menurutnya adalah perjuangan demokratisasi. Perjuangan mewujudkan nilai-nilai yang ada di dalam teori, kepada realitas politik. Perwujudan inilah yang menjadi medan politik sekaligus medan diskursif, yang membuat

pustaka-indo.blogspot.com

http://pustaka-indo.blogspot.com

Gus Dur merumuskan pemikiran demokrasi. Medan politik tersebut adalah otoriterisme Orde Baru, yang mendedahkan "demokrasi seolah-olah", pinjam istilah Gus Dur.

Dalam kaitan inilah kita mengenal pemikiran demokrasi Gus Dur, yang ia sebut dengan istilah, *demokrasi sebagai proses*. Untuk mengetahuinya, kita perlu membaca rentetan teks Gus Dur berikut.

> Penghayatan bahwa demokrasi adalah suatu proses, yaitu proses yang ajek dan tak hentinya-hentinya (pengertian yang dinamis dari demokrasi), itulah yang mendorong kita untuk mendayaupayakan proses demokratisasi secara bersama…
>
> Salah satu maksudnya ialah untuk menyatakan bahwa demokrasi tidak dipandang sebagai suatu sistem yang pernah selesai dan sempurna. Boleh dikatakan, ia selalu berada dalam bentuk kesementaraan, dalam keadaan menjadi.
>
> Demokrasi sebagai proses juga mengandung makna bahwa kadar pelaksanaan konkret dari prinsip demokrasi itulah yang menjadi ukuran terpenting. Selain itu, kita juga disadarkan bahwa adanya demokrasi itu tidak cuma ditentukan oleh adanya lembaga konstitusional atau badan-badan resmi suatu sistem demokrasi. Lembaga-lembaga itu bisa tidak berfungsi, dan hanya punya nilai nominal. Adanya DPR bukan langsung berarti berfungsinya perwakilan. Adanya MPR belum tentu berarti rakyat berdaulat.
>
> Bagaimana bekerjanya, dan bagaimana terjadinya lembaga-lembaga itu, adalah pokok yang terpenting. Dalam keadaan yang efektif, lembaga demokrasi memang dibutuhkan untuk mekanisme demokrasi. Tetapi bukan berarti bahwa proses demokrasi cukup disalurkan dalam lembaga-lembaga itu saja. Hak rakyat untuk menyatakan pendapatnya secara langsung tetap merupakan bagian penting dalam mekanisme demokrasi.[74]

Dari rentetan teks di atas terbaca beberapa kesimpulan. Pertama, demokrasi bukanlah sistem ajek, mapan, baku, dan

74. Abdurrahman Wahid, "Demokrasi, sebuah Pertanggungjawaban," *Makalah* Ketua Pokja Forum Demokrasi, 1992, hlm. 3.

pustaka-indo.blogspot.com

http://pustaka-indo.blogspot.com

akhirnya berhenti dengan sempurna, melainkan proses kemenjadian menuju kesempurnaan. Dengan sifatnya yang selalu berada dalam proses menjadi, demokrasi tidak akan pernah sempurna sebab ia selalu menyediakan kritik dan autokritik. Kedua, karena demokrasi adalah proses kemenjadian maka pelaksanaan konkret dari nilai-nilai demokrasi itu sendiri yang menjadi ukuran penilaian. Artinya, demokrasi akhirnya tidak sebatas teori, etika, aturan legal, dan lembaga. Akan tetapi, proses pelaksanaan nilai-nilai yang ada di dalam segenap etika, teori, dan lembaga, kepada praktik politik yang demokratis. Oleh karena itu, selain sebagai proses yang selalu menjadi, *demokrasi sebagai proses* juga bisa diartikan sebagai penempatan pelaksanaan konkret politik demokratis sebagai ukuran mendasar bagi penilaian atas demokrasi.

Ketiga, *demokrasi sebagai proses* juga bermakna pelampauan atas lembaga-lembaga demokrasi. Karena lembaga demokrasi merupakan bagian dari mekanisme demokrasi, *demokrasi sebagai proses* juga merupakan upaya Gus Dur untuk melampaui mekanisme (formal) demokrasi. Di dalam teks di atas Gus Dur memberikan pemilahan antara demokrasi di dalam lembaga negara, dengan demokrasi di luar parlemen. Bagi Gus Dur, meskipun lembaga-lembaga demokrasi penting. Namun, penyuaraan aspirasi rakyat di luar parlemen juga penting bagi proses demokratisasi.

Pertanyaannya, kenapa Gus Dur seakan mencurigai lembaga-lembaga demokrasi? Apa sisi kontraproduktif lembaga-lembaga ini bagi proses demokratisasi? Teks di bawah ini bisa menjawab pertanyaan tersebut. Karena menurut Gus Dur:

> Sekalipun lembaga-lembaga demokrasi kurang berfungsi, ia malah dijadikan alibi (bukti) adanya demokrasi, sambil menjadikan lembaga-lembaga itu satu-satunya tempat yang sah bagi pemberian izin melakukan pencetusan aspirasi rakyat. Solah-olah, dengan membuat badan-badan, dengan sendirinya jiwa demokrasi menjadi

pustaka-indo.blogspot.com

http://pustaka-indo.blogspot.com

> ada dan hidup. Ini adalah cara pandang yang sempit mengenai "demokrasi institusional". Dengan akibat, seharusnya aspirasi yang menentukan jenis dan watak lembaga yang dibutuhkan, namun yang terjadi ialah bahwa lembaga-lembaga (institusi) telah membatasi aspirasi yang dimungkinkan.[75]

Teks di atas memperlihatkan kegelisahan Gus Dur atas "demokrasi institusional", yakni sebuah pemahaman sempit yang membatasi demokrasi hanya di dalam institusi-institusi demokrasi. Tentu institusi demokrasi yang dimaksud adalah negara yang memuat lembaga-lembaga demokratis, seperti eksekutif, legislatif, yudikatif beserta fungsi *checks and balances*-nya, lembaga Dewan Pertimbangan Agung (DPA) sebagai penasihat pemerintahan dan segenap lembaga kenegaraan. Apa yang digelisahkan Gus Dur adalah penobatan lembaga-lembaga ini sebagai satu-satunya mekanisme demokrasi yang sah sekaligus menjadi penanda utama bagi kehadiran demokrasi. Artinya, ketika suatu sistem politik telah memuat lembaga-lembaga tersebut, secara otomatis sistem politik itu telah demokratis. Hal ini membawa dampak bawaan berupa penolakan atas "demokrasi dari rakyat", sebab demokrasi sudah ada dengan adanya lembaga kenegaraan. Inilah yang Gus Dur kritik karena lembaga demokrasi yang semestinya menjadi mekanisme demokratisasi kekuasaan, telah "memberangus demokrasi" dengan menetapkan lembaga demokrasi sebagai satu-satunya penanda kehadiran demokrasi. Situasi seperti ini pernah Gus Dur alami sendiri, ketika aparat menolak keberadaan Fordem. Mengapa? Karena Foderm tidak dibutuhkan di negara yang sudah memiliki institusi-institusi demokrasi.

Pada titik ini bisa diambil kesimpulan bahwa *demokrasi sebagai proses* merupakan kritik atas "demokrasi institusional". Kritik ini mendasar dan merupakan wujud "demokrasi dari bawah" sebagai

75. Abdurrahman Wahid, "Demokrasi, sebuah Pertanggungjawaban," *Makalah* Ketua Pokja Forum Demokrasi, 1992, hlm. 3.

pustaka-indo.blogspot.com

http://pustaka-indo.blogspot.com

penyeimbang bagi "demokrasi dari negara". Karena "demokrasi dari negara" bersifat manipulatif dan diarahkan bukan demi kepentingan rakyat maka *demokrasi sebagai proses* hendak menurunkan "pendekatan kenegaraan" itu kepada "pendekatan kemasyarakatan". Masyarakatlah yang berhak menilai kedemokratisan sebuah kondisi politik. Sebab politik tidak hanya terjadi dalam kelembagaan negara, tetapi di dalam realitas kehidupan masyarakat sebagai masyarakat yang bernegara. Dengan demikian, kritik Gus Dur atas "demokrasi institusional" ini merupakan kritik kemasyarakatan yang bersifat "seolah-olah". Simak kata kunci berikut.

Kata Kunci

"Masyarakat kita sebetulnya berada dalam suasana 'seolah-olah': seolah-olah hukum sudah tegak, seolah-olah sistem demokrasi berlaku, seolah-olah tindakan penguasa konstitusional, seolah-olah ada kebebasan. Semua lalu menerimanya sebagai wajar, hanya karena tak bisa mengelak dan terpaksa ikut bermain dalam sistem 'seolah-olah normal' ini, demi keselamatan dirinya".
(Gus Dur, 1991)

Kata kunci di atas menarik karena menggambarkan kritik Gus Dur atas "normalisme" kehidupan masyarakat. Situasi normal inilah yang di dalam teks lain Gus Dur sebut sebagai "kedamaian yang mencemaskan". Artinya, masyarakat terpaksa menerima keadaan tanpa adanya penolakan. Sebab, keadaan yang ada merupakan situasi tanpa-pilihan yang tidak bisa dihindari. Oleh karena itu, demokrasi sebagai proses tidak hanya berkehendak mendemokratisasikan negara, tetapi terlebih mendemokratisasikan masyarakat. Mengapa? Karena demokratisasi masyarakat melibatkan demokratisasi negara sebab "demokrasi institusional" ala negaralah yang merupakan penyakit, penyebab kondisi kemasyarakatan antidemokrasi.

pustaka-indo.blogspot.com

http://pustaka-indo.blogspot.com

Konstitusi Kritis

Menariknya, *demokrasi sebagai proses* tidak hanya menempatkan demokratisasi pada ranah gerakan masyarakat sipil, selayak Fordem. Di dalam hulu pemikiran demokrasi, Gus Dur ternyata menyandingkan demokrasi dan hukum. Hal ini terjadi karena Gus Dur mendasarkan demokrasi sebagai sistem politik, di atas bangunan negara hukum. Dengan demikian, selain demokratisasi dalam artian tiga makna *demokrasi sebagai proses* seperti termaktub di atas; supremasi hukum harus menjadi ukuran kedemokratisan suatu pemerintahan. Papar Gus Dur:

> Hal lain yang penting... ialah hubungan hukum dengan demokrasi. Tidak perlu diulangi lagi bahwa kita menghendaki negara hukum dan supremasi hukum, dan dipenuhinya persyaratan *rule of law*. Tetapi bagaimana mewujudkan itu semua? Sementara ini, catatan ingin kita berikan atas tiga hal; soal konstitusi, peradilan bebas, dan soal hak uji peraturan perundang-undangan.[76]

Teks di atas menunjukkan *concern* Gus Dur atas hubungan demokrasi dan supremasi hukum. Dalam praksisnya, kita akan menemukan dampak dari penyandingan kedua hal ini pada kehendak Gus Dur untuk menawarkan suatu konstitusionalisme kritis, yakni sebuah paham pemikiran yang menjadikan konstitusi sebagai landasan legal-yuridis-ideal bagi pemikiran, sistem, dan praktik politik. Konstitusionalisme ini bersifat kritis karena ia mengritisi praktik konstitusi itu sendiri yang selama ini menjadi "payung besar" legalitas kebijakan negara. Refleksi Gus Dur:

> Kita ingin memberi penekanan... bahwa konstitusi justru diadakan untuk menjamin warga negara dari kemungkinan kesewenangan kekuasaan negara. Ini didasarkan paham bahwa pemegang kekuasaan

76. Abdurrahman Wahid, "Demokrasi, sebuah Pertanggungjawaban," *Makalah* Ketua Pokja Forum Demokrasi, 1992, hlm. 4.

pustaka-indo.blogspot.com

http://pustaka-indo.blogspot.com

> memang bisa menyalahgunakan kekuasaan. Cara mendekati seperti ini, berlainan dengan kebiasaan yang melihat konstitusi sebagai sumber "pemberi kekuasaan pada negara", membuka kemungkinan untuk memahami bahwa negarapun bisa bertindak inkonstitusional, ketika ia bertindak melampaui batas kewenangan. Sehingga, suatu pelanggaran atau pengingkaran hak-hak warga negara, baik melalui keputusan pejabat ataupun peraturan perundang-undangan sekalipun, tidak lain adalah perbuatan inkonstitusional.[77]

Dari teks di atas terlihat bahwa Gus Dur menawarkan pemahaman yang lain atas konstitusi. Dari penempatan konstitusi sebagai "pemberi kekuasaan pada negara", kepada penjaminan warga negara dari kesewenangan negara. Hal ini berangkat dari kritisisme bahwa negara bisa saja sewenang-wenang, justru karena memiliki payung konstitusi. Atas nama konstitusi, negara berhak melakukan apa pun, konon untuk menjamin warga negara itu sendiri. Dengan cara ini Gus Dur menggunakan logika terbalik, yang membalik posisi negara. Dari pemegang konstitusi, menjadi titik bidik kritik karena negara sering sewenang-wenang atas nama konstitusi. Pihak yang berwenang akhirnya sewenang-wenang. Inilah yang dikritik Gus Dur, dan ia menggunakan "payung legitimasi" negara itu sendiri, yakni konstitusi.

Pertanyaannya, bagaimana bisa Gus Dur menggunakan konstitusi untuk mengkritik negara, sedangkan konstitusi merupakan dasar dan bangunan kenegaraan itu sendiri? Pada titik inilah kita menemukan refleksi filosofis Gus Dur atas negara. Menurutnya, di dalam negara perlu dibedakan antara aspek normatif kenegaraan dengan aspek kekuasaan kenegaraan. Aspek normatif kenegaraan merupakan cikal bakal dan substansi dari negara. Sementara aspek kekuasaan merupakan "hak milik" negara yang dibutuhkan demi

77. Abdurrahman Wahid, "Demokrasi, sebuah Pertanggungjawaban," *Makalah* Ketua Pokja Forum Demokrasi, 1992, hlm. 4.

pustaka-indo.blogspot.com

http://pustaka-indo.blogspot.com

pengaturan kemasyarakatan dan demi distribusi wewenang negara dalam proses pengaturan tersebut. Artinya, kekuasaan merupakan alat yang berfungsi mewujudkan aspek normatif dari negara, sebab aspek normatif inilah yang menjadi landasan rasional didirikannya negara. Aspek normatif itu ada di dalam konstitusi. Sementara kekuasaan ada di dalam kedaulatan negara sebagai "Leviathan agung" yang berhak memaksakan kehendaknya demi kebaikan masyarakat.

Persoalannya, antara "yang normatif" dan "yang kuasa" sering tidak berjalan seiring. Bahkan sebaliknya, kekuasaan sering menggunakan normativitas konstitusi sebagai alibi legitimatif bagi kelancaran kehendak berkuasa. Situasi ini tentu bermasalah sebab alat akhirnya menjadi tujuan dan tujuan dijadikan alat. Artinya, kekuasaan yang pada hakikatnya merupakan alat akhirnya menjadi tujuan, dengan menempatkan konstitusi sebagai alat bagi tujuan kekuasaan. Situasi patologis inilah yang meresahkan Gus Dur sehingga ia melakukan pemilahan antara konstitusi dengan kekuasaan. Oleh karena itu, konstitusionalisme kritis Gus Dur bukanlah upaya "mengeluarkan konstitusi" dari negara untuk menghantam negara. Akan tetapi sebaliknya, ia merupakan upaya untuk mendudukkan kembali konstitusi kepada ranah dan fungsi hakikinya, yakni sebagai pembela dan penjamin hak-hak warga negara. Lawan konstitusionalisme kritis bukan *an sich* negara, melainkan kesewenangan kekuasaan yang digerakkan oleh para penguasa negara. Untuk itu, penempatan konstitusi sebagai penjamin warga negara dari kesewenangan konstitusional negara merupakan upaya Gus Dur untuk mengembalikan konstitusi di dalam peran kenegaraannya, yakni penjamin hak-hak warga negara.

Persoalannya, lembaga apakah yang menjadi institusi penempat konstitusionalisme kritis itu? Untuk keperluan ini Gus Dur merumuskan:

pustaka-indo.blogspot.com

http://pustaka-indo.blogspot.com

> Tetapi soalnya, siapa atau badan apa yang akan menilai konstitusionalitas suatu keputusan, kebijaksanaan, atau peraturan? Soal yang pelik ini, yang selain bersifat legal juga terutama politis, tidak akan dapat kita bahas pemecahannya sekarang. Hanya tentu kita dengan yakin dapat mengatakan bahwa termasuk dalam proses demokratisasi ialah usaha untuk menegakkan peradilan yang bebas (*independent judiciary*), juga berwenang mengadili gugatan pelanggaran hak konstitusi warga negara, dan menciptakan suatu instansi penguji kesesuaian peraturan perundang-undangan dengan konstitusi *(judicial review*), apakah itu Mahkamah Agung atau suatu mahkamah konstitusi tersendiri.[78]

Perumusan di atas menarik karena menunjukkan gagasan Gus Dur akan mahkamah konstitusi. Jadi pada 1991, ketika Orde Baru masih digdaya, Gus Dur sudah memiliki imajinasi akan perlunya suatu mahkamah konstitusi. Imajinasi itu pun terwujud saat ini dengan pendirian Mahkamah Konstitusi yang berfungsi sesuai dengan pemikiran Gus Dur, yakni melakukan *judicial review* atas perundang-undangan yang bertentangan dengan UUD 1945. Tujuannya jelas, sebagai mahkamah banding konstitusi, ketika terdapat UU yang memberangus hak-hak warga negara. Dengan adanya Mahkamah Konstitusi, konstitusi tidak lagi menjadi "milik negara", tetapi menjadi "milik masyarakat". Dengan demikian, idealitas demokrasi Gus Dur terwujud, meskipun tentu tidak akan mencapai kualitas paripurna karena ia akan bertentangan dengan prinsip *demokrasi sebagai proses.*

Menariknya, *demokrasi sebagai proses* yang berlandaskan pada konstitusionalisme kritis ini Gus Dur sebut sebagai demokrasi Pancasila. Lihat paparan Gus Dur berikut.

> Dalam hal ini, kita kembali kepada pendekatan bahwa demokrasi adalah suatu proses, dan bukan merupakan barang jadi,

78. Abdurrahman Wahid, "Sekali Lagi tentang Forum Demokrasi," Majalah *Editor*, 25 Mei 1991, hlm. 2–9.

pustaka-indo.blogspot.com

http://pustaka-indo.blogspot.com

> bentuk final. Dan, tidak ada yang akan keberatan atau menyangkal bahwa demokrasi seperti itu sebenarnya yang bernama Demokrasi Pancasila.[79]

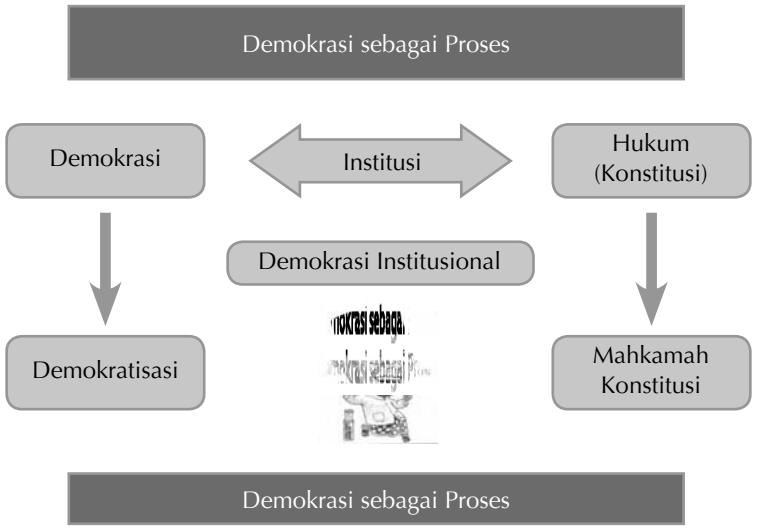
Kesadaran untuk menamai demokrasi sebagai proses, sebagai demokrasi Pancasila ini bisa dipahami dalam dua kerangka. Pertama, kerangka substantif. Artinya, idealitas *demokrasi sebagai proses* memang mencerminkan substansi Pancasila sebab ia hendak mewujudkan prinsip-prinsip Pancasila secara tak berkesudahan. Dengan menempatkan *demokrasi sebagai proses*, proses demokrasi tidak terhenti pada lembaga dan mekanisme formal demokrasi. Akan tetapi, pada perjuangan tanpa henti untuk mewujudkan sila-sila Pancasila. Kedua, kerangka strategis. Artinya ia merupakan strategi Gus Dur untuk "merebut Pancasila" dari tangan negara. Ini merupakan bagian dari strategi konstitusionalisme kritis di atas. Mengapa? Karena demokrasi Pancasila ala Gus Dur juga berdasarkan Pancasila, yang merupakan dasar konstitusi. Dengan cara ini, Pancasila akhirnya bisa dijadikan dasar-kritis bagi kritik atas monopoli negara atas Pancasila. Karena Pancasila era Orde Baru betul-betul "menjadi negara" yang sewenang-wenang, Pancasila pula bisa dijadikan dasar-kritik atas kesewenangan negara yang senantiasa mengatasnamakan Pancasila.

Dari segenap paparan ini, bisa disimpulkan bahwa *demokrasi sebagai proses* merupakan kritik Gus Dur atas institusionalisme demokrasi. Dari kritik ini, Gus Dur kemudian menggagas suatu konstitusionalisme kritis yang terlembaga di dalam Mahkamah Konstitusi. Rangkaian logika pemikiran ini bisa dilihat dalam bagan berikut.

79. Abdurrahman Wahid, "Sekali Lagi tentang Forum Demokrasi," Majalah *Editor*, 25 Mei 1991, hlm. 9.

pustaka-indo.blogspot.com

http://pustaka-indo.blogspot.com



Bagan 6.1
Demokrasi Sebagai Proses

Dari bagan di atas terlihat bahwa pada awalnya Gus Dur memahami kaitan demokrasi dengan institusi. Tentu yang dimaksud di sini ialah demokrasi sebagai nilai dan institusi-institusi demokrasi yang berfungsi menjaga serta mewujudkan nilai-nilai demokrasi. Keterjebakan praktik demokrasi hanya di dalam institusi-institusi demokrasi inilah yang disebut Gus Dur sebagai "demokrasi institusional".

Dalam kerangka "demokrasi institusional" inilah hubungan demokrasi dan hukum hanya bersifat institusional. Dalam kaitan ini, hukum yang dimaksud Gus Dur tidak terbatas pada hukum perdata-pidana dalam kerangka yurisprudensi. Akan tetapi, hukum pada ranah konstitusi. Artinya, di dalam sistem demokrasi, sebuah sistem politik disebut demokratis ketika ia dibangun berdasarkan supremasi hukum, baik melalui lembaga peradilan maupun terlebih pada ranah konstitusi. Sebab, konstitusi adalah pengaturan yuridis atas praktik kenegaraan agar selaras dengan nilai-nilai demokrasi. Hanya saja karena kerangka

pustaka-indo.blogspot.com

http://pustaka-indo.blogspot.com

pikir terbatas pada "demokrasi institusional", konstitusionalisme demokratis itu pun terhenti pada tataran institusionalisme formal, jika tidak institusionalisme represif. Artinya, negara dengan sengaja menggunakan konstitusi untuk memasung hak-hak warga negara yang sejatinya dijamin oleh konstitusi. Praktik ini tentu bertentangan dengan demokrasi itu sendiri, sebab di dalam demokrasi, pemuliaan rakyat menjadi nilai utama yang harus dijunjung tinggi.

Dari situasi inilah Gus Dur menggagas perlunya paradigma demokrasi sebagai proses. Untuk kebutuhan ini, Gus Dur mengajukan terma demokratisasi sebagai turunan dari terma demokrasi serta mengajukan mahkamah konstitusi sebagai turunan dari konstitusi. Hal ini dilakukan karena beberapa hal. Pertama, jika hanya merujuk demokrasi sebagai sistem institusional yang sudah baku, nilai-nilai demokrasi tidak akan terwujud. Oleh karena itu, yang diperlukan adalah demokratisasi, yakni perjuangan mewujudkan nilai-nilai demokrasi, baik melalui lembaga demokrasi atau bahkan di luar lembaga-lembaga demokrasi.

Pada kasus Gus Dur era Orde Baru, demokratisasi akhirnya bermakna perjuangan demokrasi oleh masyarakat sipil untuk mengkritik antidemokrasi negara. Kedua, pendirian Mahkamah Konstitusi sebagai lembaga peradilan banding konstitusi merupakan upaya Gus Dur untuk menjaga warga negara dari kesewenangan konstitusional negara. Pada titik ini pun Gus Dur berupaya "memproseskan konstitusi", karena Mahkamah Konstitusi berperan untuk menegakkan konstitusi di dalam praksis pendampingan warga negara *vis a vis* kekuasaan negara. Dengan demikian, demokrasi sebagai proses bisa diartikan sebagai demokratisasi masyarakat sipil dengan memanfaatkan Mahkamah Konstitusi sebagai pendamping perjuangan kerakyatan. Oleh karena itu, *demokrasi sebagai proses* bisa disebut sebagai "demokratisasi konstitusional".

pustaka-indo.blogspot.com

http://pustaka-indo.blogspot.com

Islam dan Demokrasi

Dari ideal *demokrasi sebagai proses*, Gus Dur memang menjadikan demokrasi sebagai sistem terbaik dari yang terburuk. Posisi demokrasi yang fundamental ini bahkan menggantikan ideal negara Islam di Indonesia. Artinya, dibanding memilih menegakkan negara Islam Indonesia, Gus Dur lebih memilih menegakkan negara-bangsa demokratis. Hal ini terjadi karena bagi Gus Dur demokrasi tidak hanya selaras dengan Islam, tetapi demokrasi atau prinsip musyawarah (*syura*) merupakan bagian dari nilai-nilai substantif Islam. Pemilihan demokrasi *tinimbang* negara Islam ini Gus Dur paparkan:

> *Thus, this author is of the opinion that an Islamic paradigm does not necessitate an Islamic system. This is important to remember, because until this day, there are those who continue to strive to include the Jakarta Charter in the nation's Constitution. Since the Indonesian democracy was founded by rule of law and equality before the law, then those who push to establish Indonesia as an Islamic state are clearly against the country's democratic ideals.*[80]

Teks di atas menunjukkan bahwa paradigma keislaman tidak membutuhkan sistem Islami. Hal ini terjadi karena demokrasi di Indonesia telah berlandas supremasi hukum dan kesetaraan di hadapan hukum. Dua hal ini merupakan nilai mendasar yang dihormati oleh Islam, sebab dengan keduanya, keadilan bisa ditegakkan. Dari paparan ini terlihat bahwa Gus Dur pun berangkat dari paradigma Islam. Paradigma keislamannya ternyata selaras dengan demokrasi sebab supremasi hukum merupakan kondisi yang memungkinkan keadilan bisa terwujud, sementara keadilan tersebut merupakan nilai substantif

80. Abdurrahman Wahid, "Islam in A Democratic State: A Lifelong Search," Pengantar untuk buku Asrori S. Karni (ed.), *A Celebration of Democracy* (Jakarta: The Wahid Institute & Gatra, 2006). hlm. 5.

pustaka-indo.blogspot.com

http://pustaka-indo.blogspot.com

Islam. Dengan demikian, jika tujuan utama Islam adalah keadilan, demokrasi berbasis hukum bisa diterima sebagai sistem yang Islami.

Dengan cara, ini Gus Dur memang membedakan paradigma Islam yang sesuai dengan demokrasi dan tidak sesuai dengan demokrasi. Paradigma yang sesuai dengan demokrasi adalah paradigma yang menempatkan keadilan sebagai tujuan utama ajaran Islam, yang akhirnya membutuhkan demokrasi sebagai sistem politik yang menjamin keadilan tersebut. Sementara paradigma yang kontra-demokrasi adalah paradigma yang menekankan perlunya sistem Islami tersendiri, sebab demokrasi dianggap tidak sesuai dengan prinsip keislaman yang merujuk pada kedaulatan Tuhan. Dalam perkembangannya, Gus Dur kemudian mengkritik paradigma Islam kontra-demokrasi ini, di dalam teks berikut.

> Tekanan pada sikap legal-formalistis dan relativisme-kultural, dalam arti sikap lebih mementingkan nilai-nilai Islami atas nilai-nilai universal dari pandangan kemanusiaan, sudah jelas tidak menciptakan situasi kondusif dalam hubungan antara demokrasi dan agama.[81]

Teks ini menunjukkan kritik Gus Dur atas dua hal. Pertama, sikap legal-formalistis dari umat Islam. Kedua, relativisme-kultural yang mementingkan nilai-nilai Islami di atas nilai-nilai universal kemanusiaan. Atas yang pertama, Gus Dur mengkritik pandangan legal-formalistik atas Islam. Pandangan inilah yang membuahkan keharusan pendirian sistem Islami tersendiri yang memuncak pada penegakan negara Islam atau *khilafah Islamiyyah*. Hal ini terjadi karena Islam terutama adalah syariat. Sementara syariat tersebut dipahami sebagai aturan legal-formal yang harus diterapkan dalam kerangka perundang-undangan legal. Pandangan legal-formal inilah yang

81. Abdurrahman Wahid, "Demokrasi, Agama dan Perilaku Politik Bangsa," *Makalah* Seminar IMM Komisariat FISIP Universitas Muhammadiyah Malang, 27 Oktober 1993, hlm. 4.

pustaka-indo.blogspot.com

membuahkan konsep *hakimiyyah*: kenegaraan berbasis hukum syariat, sebab dengannya kedaulatan Tuhan bisa ditegakkan, melampaui kedaulatan rakyat demokratis.

Sementara itu, relativisme-kultural merujuk pada sikap sebagian Muslim yang membatasi Islam hanya dalam lingkaran umat Islam. Pembatasan ini akhirnya mempersempit Islam hanya di dalam jangkauan religio-kultural tertentu seperti Arabisme, yang bersifat relatif. Ia relatif karena tidak ditempatkan pada universalitas kebenaran yang berada pada ranah kemanusiaan. Ranah ini melintasi sekat-sekat kultur dan berada pada ranah universal.

Dalam kaitan ini, Gus Dur tentu tidak membenturkan Islam sebagai relativisme-kultural dengan nilai-nilai kemanusiaan yang universal. Karena di sisi lain, ia telah menempatkan Islam di ranah universal kemanusiaan. Artinya, Gus Dur menemukan keberadaan universalitas kemanusiaan sebagai universalitas Islam. Universalitas ini ada di dalam prinsip pemuliaan kemanusiaan yang mewujud pada jaminan atas lima hak dasar manusia di dalam *maqashid al-syariah*. Pandangan seperti akhirnya memang tidak bersifat legal-formalistik karena melampaui legalisme syariat, Gus Dur telah masuk ke ranah substantif *maqashid al-syariah* (tujuan utama syariat). Pandangan substantif yang menempatkan Islam secara universal bersanding dengan kemanusiaan inilah yang bisa mendudukkan Islam secara selaras dengan demokrasi. Sementara pandangan yang menyempitkan Islam hanya di dalam kesempitan relativisme-kultural dalam kerangka legalisme-formal syariat, merupakan hambatan pertemuan Islam dan demokrasi. Di dalam pandangan ini, mustahil umat Islam bisa memiliki sumbangsih atas proses demokratisasi.

Pada titik inilah Gus Dur merumuskan prasyarat keselarasan Islam dan demokrasi, sebagai berikut.

http://pustaka-indo.blogspot.com
pustaka-indo.blogspot.com

http://pustaka-indo.blogspot.com

> Jelaslah dengan demikian, bahwa fungsi transformatif yang dibawa oleh agama bagi upaya demokratisasi kehidupan masyarakat, harus bermula dari transformasi interen masing-masing agama. Untuk melakukan transformasi interen itu, agama harus merumuskan kembali pandangan-pandangannya mengenai martabat manusia, kesejajaran kedudukan manusia di muka UU dan solidaritas hakiki antara semua umat manusia. Melalui upaya ini, tiap agama… akan mendudukkan hubungan antaragama pada sebuah tataran baru. Tataran baru itu adalah tahap pelayanan agama kepada warga masyarakat tanpa pandang bulu dalam bentuknya yang paling konkret seperti penanggulangan kemiskinan, penegakan kedaulatan hukum dan kebebasan menyatakan pendapat. Apabila sebuah agama telah memasuki tataran baru ini, barulah ia berfungsi melakukan pembebasan (*tahrir, liberation*). Jelaslah… bahwa agama dapat memberikan sumbangan bagi proses demokratisasi, manakala ia sendiri berwatak membebaskan.[82]

Dari teks ini terlihat bahwa Gus Dur mensyaratkan watak pembebasan dari Islam agar Islam bisa menggerakkan demokratisasi. Watak pembebasan ini bisa dimiliki, hanya ketika umat Islam mampu duduk di tataran baru, yakni tataran kemanusiaan yang membuatnya menjadi agama pelayan masyarakat tanpa pandang "bulu agama". Tataran baru ini pun akan memunculkan pluralisme agama dalam kerangka perjuangan kemanusiaan. Artinya, Islam bersanding dengan agama-agama lain, dalam kerangka kerja kemanusiaan. Tentu untuk mencapai hal ini, Islam harus melakukan transformasi internal atas pandangan keislaman. Dari pandangan Islam legal-formalistik menjadi pandangan Islam substantif. Dari pandangan Islam relatif-kultural, menjadi pandangan Islam humanis-universal. Transformasi internal pandangan keislaman ini merupakan syarat bagi peran transformatif Islam di ranah kemasyarakatan sehingga ia bisa aktif dalam perjuangan demokratisasi.

82. Abdurrahman Wahid, "Agama dan Demokrasi," Seri Dian II*, Spiritualitas Baru: Agama dan Aspirasi Rakyat* (Yogyakarta: Institute Dian/Interfidei, 1994), hlm. 5–6.

pustaka-indo.blogspot.com

http://pustaka-indo.blogspot.com

Jalinan Pemikiran

Pemikiran demokrasi Gus Dur bisa ditempatkan pada gerbong demokrasi substantif, melampaui demokrasi prosedural. Artinya, Gus Dur lebih menekankan pelaksanaan konkret nilai-nilai demokrasi di ranah masyarakat, daripada praktik kelembagaan demokrasi di ranah formal kenegaraan. Demokrasi substantif inilah yang Gus Dur sebut dengan terma *demokrasi sebagai proses*, dan merupakan alternatif penyempurna bagi "demokrasi insitusional". Disebut alternatif, karena ia mengritisi "demokrasi institusional". Disebut penyempurna karena kritik itu tetap digerakkan dalam kerangka penyempurnaan institusi-institusi demokrasi. Senyata, dalam demokratisasi tersebut, Gus Dur menempatkan mahkamah konstitusi sebagai media institusional bagi kritik atas kesewenangan negara.

Dalam kerangka jalinan pemikirannya, *demokrasi sebagai proses* bisa dilihat dari dua sudut pemikiran, yakni pemikiran sosial-politik dan pemikiran Islam. Dalam sosial-politik, *demokrasi sebagai proses* merupakan *conditio sine qua non* bagi terwujudnya hakikat kebudayaan, *human social life*. Mengapa? Karena *demokrasi sebagai proses* diarahkan demi terpenuhinya hak-hak demokratis yang menjadi penanda bagi *kehidupan sosial manusiawi*. Hak-hak itu meliputi hak sipil-politik dan hak-hak sosial-ekonomi. Hak sipil-politik meliputi hak berekspresi, berserikat, dan berpartisipasi dalam politik. Sementara hak-sosial ekonomi merujuk pada hak untuk mendapatkan kesempatan yang sama demi penyejahteraan kehidupan. Kesemua hak itu bisa terwujud hanya jika demokrasi dimaknai sebagai proses, bukan sebagai lembaga. Karena pemrosesan demokrasi berarti pemgungsian lembaga dalam kerangka perwujudan nilai-nilai demokrasi demi kehidupan politik demokratis. Dalam domain politik, *kehidupan sosial manusiawi* akhirnya tidak hanya merujuk pada terpenuhinya hak sosial-ekonomi,

pustaka-indo.blogspot.com

http://pustaka-indo.blogspot.com

tetapi juga hak sipil-politik. Sebab semua lini kehidupan, termasuk politik, merupakan bagian sah dari kebudayaan.

Sementara itu, dalam kerangka pemikiran Islam, *demokrasi sebagai proses* merupakan "kondisi struktural" yang memungkinkan terwujudnya *Islam sebagai etika sosial*. Bahkan pada titik ini, *demokrasi sebagai proses* akhirnya menjadi praksis dari negara kesejahteraan Islam. Mengapa? Karena negara kesejahteraan Islam yang dibangun di atas bangunan negara-bangsa modern, mempraksiskan dirinya melalui sistem politik demokratis. Hal ini terjadi karena negara-bangsa merupakan bangunan institusional yang mewadahi sistem politik demokrasi. Hanya saja, baik negara-bangsa dan demokrasi, sama-sama merupakan lembaga dan prosedur. Ia baru bisa menciptakan kesejahteraan rakyat yang ditopang oleh etika sosial Islam, ketika ia dipraktikkan dalam kerangka *demokrasi sebagai proses.*

Di jantung keislaman Gus Dur sendiri, demokrasi menjadi salah satu nilai dasar dari tiga nilai yang menggambarkan *Weltanschauung* Islam, yakni *'adalah, musawah*, dan *syura*. Oleh karena itu, sah saja ketika Gus Dur mendaulat demokrasi sebagai sistem politik terbaik, bahkan mengungguli sistem negara Islami. Karena *musawah* atau persamaan kedudukan di mata hukum menggambarkan supremasi hukum dalam kenegaraan demokratis, yang berujung pada keadilan sosial. Pada titik inilah demokrasi Gus Dur merujuk pada demokrasi-sosial. Mengapa? Karena demokrasi akhirnya bukan hanya *forma* (bentuk). Ia juga memiliki *materia* (materi) berisi hikmat/kebijaksanaan yang merujuk pada ideal etika sosial Islam. Ideal ini memuara pada cita keadilan sosial (kesejahteraan rakyat) yang menjadi tujuan utama dari syariat Islam. Dalam kaitan inilah demokrasi-sosial Gus Dur tidak hanya berkehendak memenuhi hak sipil-politik, tetapi juga hak sosial-ekonomi. Ia tidak hanya berkehendak memenuhi "keberesan politik", tetapi juga "keberesan rezeki", pinjam istilah Bung Karno.

http://pustaka-indo.blogspot.com

Hanya saja, karena paradigma demokrasi Gus Dur berbasis paradigma (sosial) transformatif, demokrasinya tentu bukan *an sich* lembaga, melainkan proses. Artinya, demokrasi Gus Dur memiliki kehendak transformatif, yakni melakukan transformasi sosial dalam kerangka transformasi politik. Dengan menempatkan *demokrasi sebagai proses*, demokrasi akhirnya bisa menjadi alat-strategis bagi perubahan sosial dalam kerangka perubahan politik. Demokrasi bisa menjadi diskursus kritis untuk mengkritik penyelewengan negara atas nilai-nilai substantif demokrasi. Dengan cara seperti ini, masyarakat sipil bisa mengupayakan perubahan struktural dalam kerangka perubahan kekuasaan. Penolakan Gus Dur atas "demokrasi seolah-olah", menggambarkan keengganannya atas hegemoni situasi politik yang memberangus nilai-nilai substantif demokrasi, oleh lembaga manipulatif kenegaraan beralibi demokrasi.

Dalam kerangka inilah demokrasi akhirnya mensyaratkan *pribumisasi Islam*. Sebab, keselarasan Islam dan demokrasi bisa terjadi dalam kerangka *pribumisasi Islam.* Hanya saja, dalam konteks demokrasi, terdapat dua lapis persyaratan keislaman. Pertama, *pribumisasi Islam* sehingga Islam tidak lagi berkutat pada pertarungan simbolik antara agama-hukum dan budaya. Peleraian ketegangan ini yang membuahkan perjuangan substantif keislaman, salah satunya perjuangan demokratis. Kedua, penaikan nilai-nilai Islam, dari nilai keislaman dalam kerangka relativisme kultural kepada nilai kemanusiaan universal. Pada titik ini universalitas kemanusiaan telah menjadi bagian dari prinsip dasar keislaman Gus Dur sendiri sehingga Gus Dur akhirnya memang telah memenuhi dua syarat tersebut demi peran serta Islam dalam demokratisasi kehidupan politik.

Bab VII
Kehidupan Sosial Manusiawi

Pemikiran sosial-budaya Gus Dur merupakan pertemuan antara refleksi atas kondisi masyarakat dengan idealitas kebudayaan yang menjadi arah normatif bagi masyarakat tersebut. Dalam kaitan ini, ideal kebudayaan itu Gus Dur sebut sebagai kehidupan sosial manusiawi (*human social life*), yakni sebuah kondisi masyarakat yang memanusiawikan kehidupan sosialnya.

Dalam lembaran ini, penulis akan mengurai dua macam pemikiran Gus Dur, yakni pemikiran sosial dan pemikiran kebudayaan. Penulis sengaja mempertemukan keduanya karena dua alasan. Pertama, pemikiran sosial Gus Dur tidak banyak dielaborasi dengan sengaja. Artinya, pemikiran sosial dalam kerangka ilmu-ilmu sosial tidak banyak dielaborasi Gus Dur karena ia memang bukan ilmuwan sosial, melainkan pemikir keagamaan yang merefleksikan persoalan sosial-keagamaan. Kedua, untuk alasan yang lebih substantif, pemikiran kebudayaan Gus Dur perlu ditempatkan dalam kerangka pemikiran sosialnya sehingga pemikiran kebudayaan tersebut mendapatkan

http://pustaka-indo.blogspot

http://pustaka-indo.blogspot.com

konteks kemasyarakatan tempat idealitas kebudayaan diterapkan. Maka, sebagai langkah awal dalam merumuskan pemikiran sosial-budaya Gus Dur, penulis akan mengurai pemikiran sosialnya. Dalam kaitan ini, pemikiran sosial Gus Dur adalah pemikirannya tentang masyarakat yang merupakan tanggapan atas ilmu-ilmu sosial di masanya. Tanggapan atas ilmu-ilmu sosial itu kemudian melahirkan pemikiran sosial Gus Dur sendiri sebagai refleksi otentik dari seorang pemikir keagamaan.

Pada titik ini ada dua model ilmu sosial yang ditanggapi Gus Dur secara kritis. Pertama, fungsionalisme struktural Parsonian. Kedua, evolusionisme antropologi. Atas yang pertama, Gus Dur mengkritik pendekatan fungsionalisme terhadap masyarakat yang lebih menekankan aspek integratif (*integrative aspect*). Artinya, masyarakat didekati selayak biologi mendekati tubuh. Dengan demikian, masyarakat disamakan dengan tubuh yang memiliki organ-organ sosial yang saling menguatkan. Oleh karena itu, pemikiran sosial ini disebut fungsionalisme struktural karena ia melihat masyarakat sebagai struktur yang masing-masing organnya saling menguatkan secara fungsional.

Talcott Parsons sang penggagas teori ini kemudian membagi struktur masyarakat ke dalam empat substruktur yang saling fungsional. Pertama, adaptasi (*adaptation*), yakni substruktur sosial yang berfungsi mengadaptasikan sistem sosial dengan lingkungan di luar sistem. Substruktur adaptasi ini sering dilekatkan dengan ekonomi yang berfungsi menyediakan sarana ekonomis demi keberlangsungan sistem sosial. Kedua, capaian-tujuan (*goal attainment*). Substruktur ini berfungsi menentukan capaian-tujuan dari sistem sosial sehingga keseluruhan sistem tetap menyatu ke dalam tujuan yang tunggal. Substruktur capaian-tujuan ini diperankan oleh sistem politik yang menjadi kerangka bangunan tujuan-tujuan kemasyarakatan.

http://pustaka-indo.blogspot.com

Ketiga, integrasi (*integration*), yakni substruktur yang berfungsi mengintegrasikan semua substruktur yang ada di dalam sistem sosial. Substruktur integrasi ini diperankan oleh lembaga sosialisasi nilai seperti lembaga pendidikan dan agama, serta lembaga hukum yang berperan menetapkan sanksi atas pelanggaran nilai. Keempat, pola pemeliharaan laten (*latent pattern maintenance*) atau *latensi*. Substruktur ini berfungsi menyediakan nilai-nilai yang melandasi struktur sosial secara keseluruhan, menjadi motivasi bagi setiap aktor sosial serta menjadi nilai-nilai bersama pada tataran kolektif. Substruktur latensi diperankan oleh nilai-nilai budaya yang meresapi kesadaran setiap aktor sosial dan menjadi kebajikan kolektif suatu masyarakat.

Pendekatan fungsionalisme struktural ini dikritik oleh Gus Dur karena menempatkan masyarakat sebagai sistem sosial yang terintegrasi. Hal ini membuahkan pandangan atas masyarakat sebagai kesatuan yang saling memperkuat sehingga tidak ada pertentangan atau konflik di dalamnya. Titik kritik Gus Dur ada di dalam pendekatan integratif yang secara manipulatif menempatkan nilai-nilai budaya sebagai nilai perekat integrasi masyarakat. Dalam kasus Gus Dur, nilai-nilai budaya yang dijadikan *latensi* adalah nilai-nilai agama di Indonesia pada era Orde Baru. Jadi, kritik Gus Dur dalam kerangka ilmu-ilmu sosial adalah kritik atas penggunaan ilmuwan negara (teknokrat) Orde Baru yang menempatkan nilai-nilai agama sebagai latensi: perekat integrasi sosial demi stabilitas sistem sosial yang merujuk pada *developmentalisme*. Dalam kaitan ini, Gus Dur memaparkan:

> Pendekatan fungsionalis terlalu menekankan aspek perpaduan dan penyatuan (*harmonizing and integrating aspect*) dari ajaran agama dengan melupakan aspeknya yang bersifat mengubah (*transformative aspect*). Pendekatan fungsionalistis akhirnya menghasilkan kesimpulan-kesimpulan yang statis dan pandangan

http://pustaka-indo.blogspot.com

> konservatif atas ritual dan ajaran-ajaran keagamaan dalam kehidupan sosial. Pada dasarnya, setiap agama memiliki watak transformatif, yaitu berusaha menanamkan nilai-nilai yang baru dan mengganti nilai-nilai yang lama yang dianggap bertentangan dengan ajaran-ajaran agama. Dengan wataknya yang demikian itu agama tidak selalu menekankan segi-segi harmoni dan aspek-aspek integratif dalam kehidupan masyarakat, tetapi seringkali justru menimbulkan konflik-konflik baru karena misinya yang transformatif itu mendapat tantangan dari sebagian anggota masyarakat.[83]

Dengan cara ini, Gus Dur mengkritik penempatan agama, murni sebagai latensi: perekat integrasi masyarakat. Serta, menawarkan pendekatan transformatif yang menempatkan agama sebagai faktor yang memengaruhi perubahan masyarakat. Oleh karena itu, bukannya perubahan masyarakat menyebabkan perubahan keagamaan, melainkan sebaliknya, perubahan paradigma keagamaan menyebabkan perubahan masyarakat. Hal ini terjadi misalnya dengan Islam yang hadir, membawa perubahan paradigma teologis dari politeisme kepada monoteisme. Dari sini lahirlah paradigma tauhid yang akhirnya membuyarkan sistem kapitalisme-feodal yang disokong oleh politeisme Makkah. Ketauhidan teologis akhirnya membentuk ketauhidan sosial, yang tidak memperbolehkan adanya perbudakan sebab di mata Allah semua manusia sederajat.

Selain atas fungsionalisme-struktural, Gus Dur juga mengkritik evolusionisme antropologi. Dalam evolusionisme, sebuah masyarakat dilihat dari perspektif evolusi, dari masyarakat primitif, tradisional, dan modern. Masyarakat primitif terletak di tahapan terendah evolusi karena ia masih mengalami keterkepungan magis dengan alam sehingga ia tidak bisa berjarak dengannya. Risiko dari keterkepungan ini adalah absennya pertimbangan rasional dan kemampuan mengolah

83. Abdurrahman Wahid, "Penafsiran Kembali Ajaran Agama: Dua Kasus dari Jombang," dalam *Prisma Pemikiran Gus Dur* (Yogyakarta: LKiS, 2010), hlm. 74–75.

http://pustaka-indo.blogspot.com

alam dengan teknologi. Sementara itu, masyarakat tradisional adalah masyarakat yang hidup di dalam kebiasaan serta nilai-nilai warisan masa lalu. Dengan adanya kebiasaan dan warisan nilai ini, tradisionalisme akhirnya tidak berorientasi ke depan, tetapi kini-di sini dalam kerangka penjagaan atas warisan masa lalu. Hal ini yang membuat tradisionalisme menjadi konservatif dan tidak memiliki *spirit* kemodernan.

Segenap kelemahan ini kemudian disempurnakan oleh masyarakat modern yang telah membebaskan diri dari keterkepungan magis dan warisan tradisi. Hasil dari kedua pelepasan ini adalah penjarakan atas alam sehingga segenap fenomena dihadapi secara rasional. Dengan cara ini manusia kemudian mampu mengolah alam melalui pelahiran teknologi sebagai teknik dari rasionalitas tersebut. Dalam proses ini, tradisi dianggap sebagai nilai yang menghambat kemajuan karena ia berorientasi pada masa lalu, yang sering tidak sesuai dengan *spirit* kemajuan yang bersifat tekno-ekonomis.

Kerangka evolusionisme antropologi yang dihadapi Gus Dur terdapat dalam kritik evolusionisme atas pesantren sebagai masyarakat tradisional. Kritik ini mengacu pada kritik teknokrat Orde Baru yang melihat pesantren sebagai budaya yang tidak kondusif bagi etos pembangunan. Mengapa? Karena pesantren merupakan masyarakat tradisional yang hidup berdasarkan tradisi. Tradisi inilah yang dianggap menghambat modernisasi karena ia dianggap sebagai tahapan budaya pra-modern.

Untuk menanggapi hal ini, Gus Dur kemudian mewacanakan subkultur pesantren. Pewacanaan ini ditujukan sebagai upaya "klarifikasi ilmiah" atas pandangan miring terhadap pesantren. Dalam kaitan ini yang disebut subkultur pesantren adalah subkultur dari kultur *mainstream* masyarakat, yang berbeda, unik, otonom, tetapi sekaligus bisa memengaruhi kultur *mainstream* tersebut. Keunikan

http://pustaka-indo.blogspot.com

pesantren ini merupakan hasil dari pribumisasi Islam, di mana tradisi Islam-Arab bertemu dengan tradisi Nusantara. Dengan keunikan nilai, perilaku, dan tata komunitas ini, pesantren menjelma subkultur yang jika tidak dipahami akan melahirkan penghakiman selayak pandangan evolusionisme atas tradisi pesantren sebagai penghambat pembangunan.

Pada titik ini Gus Dur menjelaskan subkultur pesantren, dari cara hidup di dalamnya. Menurut Gus Dur, dalam cara hidup, pesantren memiliki *uniqueness* pada dua hal. Pertama, pengaturan waktu. Kegiatan di pesantren berputar pada pembagian periode berdasarkan lima waktu sembahyang wajib (*shalat fardhu*). Pengertian waktu pagi, siang, dan sore di pesantren berbeda dengan pengertian dalam masyarakat umum. Maka, para santri sering menanak nasi tengah malam atau mencuci pakaian menjelang petang. Dimensi waktu yang unik ini tercipta karena kegiatan pokok pesantren dipusatkan pada pemberian pengajian buku-buku teks (*al-kutub al-muqarrarah*) setelah sembahyang wajib. Dengan demikian, semua kegiatan lain harus tunduk dengan pembagian waktu pengajian. Dimensi waktu yang unik ini juga terlihat pada lamanya masa belajar pesantren. Selama santri masih perlu bimbingan pengajian dari kiainya, ia tidak merasakan keharusan mengakhiri masa belajar di pesantren.

Kedua, struktur pengajaran. Dari sistematika pengajaran, dijumpai jenjang pelajaran yang berulang dari tingkat ke tingkat, tanpa terlihat kesudahannya. Materi yang diajarkan sering berupa pengulangan pembahasan meski dengan buku teks yang berlainan, dimulai dengan "kitab kecil" (*mabsutat*) yang berisi teks ringkas dan sederhana, pengajian akan perlu waktu bertahun-tahun untuk mencapai "kitab sedang" *(mutawassitat*). Santri bebas memilih pengajian yang dibutuhkannya. Jika santri ingin ikut semua jenis pengajian, tentu butuh waktu lama hingga belasan tahun. Namun,

http://pustaka-indo.blogspot.com

keseluruhan struktur pengajaran tersebut tidak ditentukan oleh masa santri mengaji, karena tidak ada keharusan menempuh ujian atau memperoleh diploma dari kiai. Satu-satunya ukuran adalah ketundukan dan kemampuan memperoleh *ngelmu* dan *barakah* dari kiai.

Selain kurikulum pelajaran yang luwes, keunikan pengajaran di pesantren juga pada cara pembelajarannya dan penggunaan materi ajar yang dikuasi oleh para santri. Pelajaran diberikan dalam pengajian berbentuk kuliah terbuka, di mana sang kiai membaca, menerjemahkan, dan menerangkan persoalan dalam teks (kitab). Para santri kemudian membaca ulang teks itu di hadapan kiai, di bilik santri, atau dalam pengajian ulang antara sesama santri, seperti musyawarah, *takrar, mudrasah,* maupun *jam'iyyah*. Semua mata pelajaran bersifat aplikatif[84] (diamalkan sehari-hari) sehingga kiai harus memerhatikan betul kemampuan santri dalam mengaplikasikan pelajaran. Karenanya, pelajaran di pesantren membentuk tata nilai dan pandangan hidup kaum santri. Gus Dur bertutur:

> Karena tidak ada bidang kehidupan yang tidak tersentuh oleh aplikasi pengajian, dimulai dari menyucikan diri untuk ibadat ritual, hingga pada ketentuan prosedural tata niaga yang diperkenankan agama, maka pemberian pengajian oleh sang kyai kepada santrinya, sama saja dengan proses pembentukan tata nilai yang lengkap, dengan cara penilaian dan orientasinya sendiri. Nilai-nilai (*mores*) yang tercipta dalam bentuk serangkaian perbuatan sehari-hari inilah yang kemudian dikenal sebagai "cara kehidupan santri" yang oleh Geertz dalam *The Religion of Java*, dikontraskan dengan "kehidupan kaum abangan" di negeri ini. [85]

84. Abdurrahman Wahid, "Principle of Pesantren Education," *Makalah* The Pesantren Education Seminar, Berlin, oleh TU Berlin dan FNS, Juli 9-12 1987, hlm. 4.
85. Abdurrahman Wahid, "Pesantren sebagai Subkultur," dalam *Menggerakkan Tradisi, Esai-Esai Pesantren* (Yogyakarta: LKiS, 2001), hlm. 7–11.

http://pustaka-indo.blogspot.com

Ciri subkultur selanjutnya dari pesantren adalah tata nilai dan pandangan hidup khas yang berasal dari cara hidup unik di atas. Visi untuk mencapai penerimaan di sisi Allah di hari kelak menempati kedudukan terpenting dalam tata nilai di pesantren. Dalam terminologi pesantren, visi ini disebut *keikhlasan* dengan satu terma "pandangan hidup *ukhrawi*". Dengan demikian, *asketisme* (*al-zuhud* atau kealiman) menjadi dasar dan bentuk kebudayaan masyarakat pesantren. Praktik *asketis* ini terdapat dalam dua unsur. Pertama, peniruan, yakni kontinuitas kesadaran memindahkan pola kehidupan para sahabat Nabi dan para ulama salaf dalam praktik kehidupan di pesantren yang tecermin dalam ketaatan ibadah yang maksimal dibarengi penerimaan atas kondisi material yang serbakurang (demi terpuaskannya pandangan *ukhrawi*) dan terbentuknya kesadaran kelompok (*esprit de corps*) yang tinggi.

Kedua, pengekangan (*ostracization*) yang memiliki perwujudan utama dalam disiplin sosial yang ketat. Kesetiaan tunggal pada pesantren adalah dasar pokok disiplin ini, sedangkan pengucilan akibat pembangkangan merupakan konsekuensi mekanisme pengekangan yang dipergunakan. Dalam hal ini, pengusiran santri menjadi hukuman sangat berat karena mengandung implikasi penolakan total oleh semua pihak, selain topangan moral kiai atas santri. Kriteria untuk mengukur kesetiaan santri pada pesantren adalah kesungguhannya melaksanakan pola kehidupan yang tertera dalam literatur *fiqh* dan *tasawuf*. Salah satu bentuk penerapan kriteria ini adalah sebutan *ahli maksiyat* bagi santri yang dikucilkan.

Di sini Gus Dur menemukan faktor pembentuk nilai di pesantren yang dipegang oleh hukum *fiqh* yang diikuti oleh adat atau kebiasaan kaum sufi. Bagi Gus Dur:

> … nilai yang bertentangan dengan *fiqh,* bagaimanapun tidak berartinya (seperti bunga bank), tentu tidak mendapatkan tempat

http://pustaka-indo.blogspot.com

> di pesantren… Jika diktum yang diletakkan *fiqh* sudah diterima, maka untuk menyempurnakan pelaksanaannya, haruslah disesuaikan dengan amalan yang dianggap mulia oleh kaum sufi, guna memperoleh predikat "amalan utama" (*fadha'il al-'amal)*. Keharusan menyerahkan diri sepenuhnya pada kyai, tidak lain merupakan kelanjutan dari ketundukan para anggota gerakan sufi kepada *mursyid* penunjuk ke arah kesempurnaan pengertian akan hakikat Allah. Apabila preskripsi *fiqh* dapat disamakan dengan tubuh/*wadag* kasar, maka kelengkapannya dengan perbuatan-perbuatan mulia adalah jiwa dari tubuh kasar itu; perpaduan antara kedua unsur tersebut merupakan kulminasi tertinggi dalam tata nilai yang berkembang di pesantren. [86]

Dengan dua alat utama dalam pembentukan nilai tersebut, dibutuhkan mekanisme yang mampu memeliharanya dari generasi ke generasi. Mekanisme itu ditemukan pada sistem transmisi riwayat secara berantai (*isnad)* yang semula dipergunakan dalam kodifikasi *corpus hadits* maupun penulisan sejarah Islam dan sastra Arab. Pada titik ini, sistem nilai di atas selalu dikembalikan pada perintah *Walisongo* sebagai penguasa yang otoritatif dalam lingkungan pesantren. Imprimatur *Walisongo* menjadi jaminan keaslian nilai-nilai yang diwariskan secara berantai itu. Sampai di sini, konsep sufisme pesantren mencoba dibedakan dari tata nilai serbaspekulatif dalam pendidikan agama di negeri Arab. Berbeda dengan kategorisasi rasa ekstasi (*jazabah*) dalam percobaan mengenal hakikat dan kebenaran Allah *(mystical ecstasy*) dalam bentuk baris-baris sajak atau rumus-rumus *tasawuf,* sufisme pesantren lebih ditekankan pada pembentukan nilai-nilai praktis yang mengatur kehidupan sehari-hari sehingga kehilangan nilai spekulatifnya. Hal ini sesuai dengan gerakan *tasawuf* di negeri ini yang sangat sedikit mementingkan pengungkapan keindahan cinta

86. *Ibid.*, hlm. 16–25.

http://pustaka-indo.blogspot.com

abstrak kepada Allah, melainkan hanya mengutamakan pekerjaan ibadah yang dianggap utama (*wirid*).

Ciri terakhir dari subkultur pesantren adalah hierarki kepemimpinan kiai. Gaya kepemimpinan ini terutama berciri hubungan guru-murid yang ketat dan intens berdasarkan doktrin emanasi (*al-faidh*) sufi. Menurut doktrin ini, keagungan Allah memancar dari wajah-Nya sebagai Cahaya Sejati (*al-nur*) yang membekas pada tipe-tipe orang tertentu, seperti para guru. Dengan berkhidmat pada para kiai dan mencontoh cara hidup mereka dari dekat, para santri akan memperoleh keagungan sehingga kelak mereka dapat menjadi kiai. Kepemimpinan tersebut ditegakkan di atas wibawa moral kiai sebagai penyelamat para santri dari kemungkinan melangkah ke arah kesesatan. Dengan demikian, kekuasaan kiai berwatak absolut. Hierarki internal ini, yang sama sekali tidak mau berbagi tempat dengan kekuasaan di luar, membedakan kehidupan pesantren dari pola masyarakat umum. Demikian besar kekuasaan kiai sehingga santri seumur hidupnya senantiasa terikat dengan kiainya, minimal sebagai sumber inspirasi dan penunjang moral. Keterikatan ini bisa dilihat dari perasaan wajib berkonsultasi kepada kiai ketika santri menghadapi masalah seperti memilih jodoh, membagi waris, hingga menentukan pekerjaan.

Dalam struktur kepemimpinan, yang termasuk warga pesantren adalah kiai (*ajengan, nun,* atau *bendara*) sebagai pengasuh, para guru (*ustadz)*, dan para santri. Kepengurusan pesantren adakalanya berbentuk sederhana di mana kiai memegang kepemimpinan secara mutlak dalam segala hal, sedangkan kepemimpinan tersebut sering diwakilkan kepada seorang ustadz senior selaku "lurah pondok". Oleh karena itu, betapa pun demokratisnya susunan kepengurusan, tetap ada jarak tak terjembatani antara kiai beserta keluarganya dengan para *asatidz* dan santri. Kiai bukan sebagai *primus inter pares*, melainkan

http://pustaka-indo.blogspot.com

pemilik tunggal (*directeur eigenaar)*. Kedudukan kiai berfungsi ganda: pengasuh sekaligus pemilik pesantren. Secara kultural, kedudukan ini sama dengan kedudukan bangsawan Jawa (*kanjeng*).

Di sini dibutuhkan kiai berkepribadian kuat, terutama ketekunan dan penguasaan diri. Watak kepemimpinan kiai mengandung sikap curiga kepada pihak luar dalam urusan pesantren yang melahirkan dua ciri subkultur, yakni sifat tertutup pesantren dan solidaritas tinggi antarsesama pesantren. Kepribadian yang kuat melahirkan *karisma*, yang juga terbentuk oleh struktur pengajaran tradisional yang menularkan ilmu dari generasi ke generasi melalui sistem bimbingan individual (*ijazah* lisan, yaitu perkenan kiai kepada santri untuk mengajarkan ilmu yang dikuasainya). Sistem ini membuat para santri seumur hidupnya terikat secara spiritual dengan kiainya, minimal sebagai pembimbing seumur hidup (*life-long tutor*). [87]

Fungsi ini menghasilkan peranan kiai sebagai peneliti, penyaring, dan akhirnya asimilator aspek-aspek kebudayaan dari luar yang masuk pesantren. Karena para santri nanti mengembangkan aspek-aspek kebudayaan yang telah memperoleh imprimatur dari kiai, dengan sendirinya peranan kiai sebagai agen budaya (*cultural brokers*) juga tidak dapat dianggap kecil sebagaimana disinyalir oleh para sarjana yang melakukan riset "Proyek Modjokuto". Dalam hal ini, asketisme digunakan oleh kiai untuk mengasimilasi nilai-nilai budaya baru ke dalam tata nilai yang telah dimiliki pesantren, misalnya penggunaan legenda pewayangan Jawa dalam menerangkan beberapa unsur keimanan dalam *tabligh* keagamaan atau penggunaan lagu Melayu terbaru sebagai medium dakwah. Pada titik ini, kiai melakukan "pembaruan terbatas" melalui gaya asimilasi yang unik. Gus Dur menyatakan:

87. *Ibid.*, hlm. 16–17.

http://pustaka-indo.blogspot.com

> Walaupun secara kultural tidak bersifat kreatif, namun peran asimilasi tidak kurang membutuhkan kemampuan kyai untuk melakukan inovasi sendiri, setidak-tidaknya untuk "menumpulkan" ekses-ekses yang dibawa oleh setiap nilai baru yang menyentuh kehidupan di sekelilingnya. Di salah satu pesantren besar di Jawa Timur, seorang kyai mendirikan SMP, guna menghilangkan ancaman penggunaan narkotika di kalangan sementara keluarga santri, yang tadinya putera-putera mereka disekolahkan di luar pesantren. Respon kultural yang reaktif ini, bagaimanapun bergunanya di satu saat, pada akhirnya membuat para kyai sukar dalam memahami setiap gejolak nilai intrinsik masyarakat, karena setiap pemahaman atas gejolak itu, senantiasa dilakukan dari sudut kemungkinan penyerapan ke dalam lingkungan pesantrennya sendiri. Dengan demikian, peranan adaptif ini pada akhirnya membawa kyai pada sikap hidup yang secara kultural dapat dinilai oportunistik, dalam arti kata, ia harus mengusahakan tercapainya keseimbangan kultural semaksimal mungkin. Pada umumnya, peranan ini menghasilkan sikap hidup datar (*bland*), dimana nilai yang diakui adalah nilai minimal (*common cultural denominators*) yang diakui bersama oleh pesantren dan masyarakat di luarnya. [88]

Watak subkultur yang ditemukan Gus Dur dalam nilai, cara hidup, dan model kepemimpinan di atas, pada perjalanannya telah menempatkan pesantren dalam peran ganda: subsistem unik yang terpisah, dan oleh karena itu menjelma alternatif ideal bagi "krisis sistemik" masyarakat di sekelilingnya. Posisi ideal ini menurut Gus Dur sangat sesuai dengan *perwujudan kultural Islam* yang sampai ke Nusantara. *Perwujudan kultural Islam* ini mewujud dalam perpaduan antara doktrin formal Islam dengan kultus para wali (berpuncak pada kultus *Walisongo*), sebagai sisa pengaruh pemujaan orang-orang suci (*hermits*) dalam agama Hindu. Perwujudan kultural tersebut tampak

88. Abdurrahman Wahid, "Pesantren sebagai Subkultur," dalam *Menggerakkan Tradisi, Esai-Esai Pesantren* (Yogyakarta: LKiS, 2001), hlm. 19–20.

http://pustaka-indo.blogspot.com

nyata dalam *asketisme* (*al-zuhud,* kealiman) yang mewarnai kehidupan agama Islam di Kepulauan Nusantara, tidak sebagaimana terjadi di negeri-negeri Arab. Di sisi lain, posisi *keterpisahan kultural* tersebut kemudian dibarengi oleh posisi *menjadi bagian dari masyarakat*, dalam arti keterlibatan aktif pesantren dalam proses perubahan sosial. Posisi kultural pesantren yang kuat (karena memiliki subsistem tersendiri), menjadikan pesantren mampu mewarnai kehidupan masyarakat luas, sebagaimana dicontohkan Gus Dur dalam kasus pendirian awal beberapa pesantren yang merupakan respons terhadap "penyakit sosial" yang ada.[89]

Dengan penguraian atas subkultur pesantren ini, Gus Dur ingin menunjukkan nilai di dalam tradisi pesantren yang tidak bisa dilihat oleh paradigma-luar, dalam hal ini evolusionisme antropologi. Nilai ini misalnya terdapat pada asketisisme, yang menempatkan keakhiratan sebagai kebaikan utama, tempat semua perilaku mengarah ke sana. Dengan pengutamaan keakhiratan ini, tidak berarti para santri anti-dunia. Sebab, dunia dalam kamus santri bukan semata dunia sosial-material, melainkan semua selain Allah (*ma siwallah*). Oleh karena itu, semua hal menjadi dunia ketika tidak diarahkan kepada Allah, menjadi eksistensi yang menandingi eksistensi-Nya. Dengan cara berpikir ini, bahkan ibadah pun bisa menjadi duniawi ketika ia menciptakan kesombongan agamawi. Sementara harta benda bisa menjadi ukhrawi ketika ia diarahkan menuju penunggalan ketuhanan (tauhid).

Dengan penjelasan seperti ini, asketisisme bukanlah nilai penghambat kemajuan. Justru sebaliknya, ia merupakan nilai pembentuk kekuatan mental sebab para santri telah terbiasa menjadikan "yang spiritual" sebagai poros bagi semua langkah hidup. Dengan mental asketis ini, santri tidak akan merasakan

89. Syaiful Arif, *Gus Dur dan Ilmu Sosial Transformatif, Sebuah Biografi Intelektual* (Depok: Koekoesan, 2009), hlm. 152–161.

http://pustaka-indo.blogspot.com

kegagalan dalam kemiskinan dan kesombongan dalam kekayaan. Mengapa? Karena kemiskinan dan kekayaan bukan faktor utama yang mendeterminasi semua faktor. Ia hanya menjadi sarana bagi pengarahan konsentrasi pada keakhiratan. Baik kemiskinan maupun kekayaan, menjadi jalan bagi pemuliaan ruhani.

Keberhasilan Gus Dur dalam mengurai subkultur pesantren ini dilambari oleh "pengetahuan dari dalam", karena Gus Dur merupakan warga pesantren sendiri. Posisi ini yang membuatnya mampu menguraikan makna terdalam dari nilai dan tradisi pesantren sehingga mampu merumuskan suatu struktur kebudayaan pesantren. Senapas dengan interpretivisme simbolik Geertz, Gus Dur telah melakukan interpretasi atas interpretasi (*interpretation of interpretation*) terhadap simbol-simbol budayanya sendiri. Dengan demikian, ia menganulir penghakiman "dari luar" selayak penilaian kaum evolusionis era Orde Baru atas tradisi pesantren, yang dilakukan tanpa upaya memaknai makna terdalam dari tradisi tersebut. Oleh karena itu, Gus Dur secara tidak langsung mengafirmasi prinsip interpretivisme simbolik yang menandaskan perlunya pemahaman atas makna dalam setiap pengkajian budaya. Pemahaman atas makna inilah yang menghindarkan pengkaji budaya dari sikap menghakimi budaya tertentu dari "kacamata luar".

Hal sama terjadi pada upaya Gus Dur untuk merumuskan struktur dari subkultur pesantren, yang secara tidak langsung telah membuahkan struktur kebudayaan pesantren. Perumusan struktur kebudayaan ini merupakan bagian dari strukturalisme antropologi yang memahami kebudayaan sebagai struktur organis, tersusun dari substruktur yang membentuk kesatuan struktural. Dalam kaitan ini, Gus Dur kemudian selaras dengan strukturalisme Straussian yang melakukan pemilahan antara struktur dalam (*deep structure*) dan struktur luar (*surface structure*).

http://pustaka-indo.blogspot.com

Dalam kaitan ini, Gus Dur menetapkan *struktur dalam* dari pesantren kepada budaya pendidikan Hindu-Buddha. Hal ini terjadi karena pesantren merupakan kesinambungan dari lembaga pendidikan Hindu-Buddha, yakni Mandala. Oleh karena itu, secara kultural, beberapa terma pesantren masih mengacu pada terma Hindu-Buddha, seperti kata *santri* yang berarti para pengkaji kitab suci (Hindu-Buddha), dan *ashrama* yang merupakan tempat pertapaan. Oleh pesantren, substansi dari santri dan asrama ini tidak dihilangkan sebab santri Islam juga tetap merupakan para pengkaji ilmu-ilmu agama, yang bertempat di asrama yang dimaknai sebagai tempat *khalwat* (penyendirian spiritual). Dengan demikian, adanya *struktur luar* pesantren Islam, tidak mengamputasi *struktur dalam* budaya pendidikan Hindu-Buddha. Justru sebaliknya, *struktur luar* Islam, berfungsi menjaga, melanjutkan, meski pula memperbarui *struktur dalam* tersebut.

Bahkan di kesempatan yang lain, Gus Dur melihat pesantren dari perspektif budaya Hindu, yakni pewayangan. Hal ini dilakukan melalui pembacaan Gus Dur atas tata letak pesantren yang menyerupai tata letak wayang. Hal ini terlihat dari penempatan rumah kiai di sebelah kanan dan asrama santri di sebelah kiri, di tengah-tengahnya ada masjid. Menurut Gus Dur, posisi kanan dari kiai menggambarkan posisi pandawa yang telah mencapai derajat kesempurnaan pandangan (*washil*), sementara posisi kiri dari santri menampakkan derajat kurawa yang masih berada dalam perjalanan penyempurnaan pandangan (*salik*). Masjid yang berada di tengah, merupakan Medan Kurusetra, tempat kiai-pandawa dan santri-kurawa perang Barathayuda. Hanya saja, peperangan ini bukan perang fisik dalam kerangka pemenangan atas kekalahan, melainkan suatu penyempurnaan pandangan, di mana kiai menundukkan hawa nafsu dan kebodohan spiritual dari para santri.

http://pustaka-indo.blogspot.com

Dari kedua kritik Gus Dur atas bangunan ilmu sosial Orde Baru itu, terlihat corak pemikiran sosialnya yang bersifat kritis. Kritis artinya melakukan kritik atas bangunan ilmu sosial yang mapan sebagai upaya melakukan refleksi atas bangunan pengetahuan itu sendiri. Seperti termaktub di atas, Gus Dur telah mengkritik fungsionalisme-struktural yang menempatkan agama sebagai nilai penjaga integrasi masyarakat, dan dari sini menawarkan pendekatan transformatif atas fungsi agama dalam masyarakat. Pendekatan transformatif inilah yang membuahkan gagasan *Islam sebagai etika sosial*, karena dalam gagasan ini, Gus Dur menetapkan prinsip-prinsip masyarakat etis menurut Islam. Letak transformatif terdapat pada kritik Islam atas bangunan masyarakat yang menyimpang dari etika sosial Islam, yakni struktur masyarakat tak berkeadilan. Dari prinsip etika sosial Islam ini, Gus Dur kemudian menggagas perlunya *gerakan keagamaan berwawasan struktural*, yang inspirasinya terambil dari gerakan *teologi pembebasan*. Dalam gerakan keagamaan ini, agama ditempatkan sebagai "pisau analisis" yang secara kritis melakukan pembongkaran atas ketimpangan struktural, yang membuat struktur masyarakat berkeadilan tidak terwujud.

Sementara itu, atas kritiknya terhadap evolusionisme antropologi yang menempatkan pesantren sebagai kultur tradisional penghambat pembangunan, Gus Dur melahirkan gagasan subkultur pesantren. Sebuah perumusan antropologis atas struktur kebudayaan pesantren, yang ia tempatkan sebagai kesinambungan dari tradisi Hindu-Buddha. Oleh karena itu, subkultur pesantren merupakan pelembagaan dari apa yang Gus Dur sebut sebagai *perwujudan kultural Islam*. Perwujudan ini merupakan produk budaya Islam, yang dihasilkan oleh proses *pribumisasi Islam*. Dengan demikian, ketika kritik atas fungsionalisme struktural melahirkan pemikiran Islam kritis. Maka, kritik atas evolusionisme antropologi kemudian melahirkan pemikiran budaya

http://pustaka-indo.blogspot.com

pesantren sebagai bagian dari pemikiran budaya Islam (*pribumisasi Islam*).

Dalam lanskap makro, kritik Gus Dur atas kedua model ilmu-ilmu sosial ini terarah pada kritiknya atas *developmentalisme*. Sebuah rancang-bangun ekonomi politik Orde Baru, yang tidak hanya membawa agenda ekonomi, tetapi juga politik dan kebudayaan. Agenda ekonomi dari *developmentalisme* adalah pertumbuhan ekonomi, yang dikritik Gus Dur dengan menawarkan agenda tandingan, yakni pemerataan ekonomi. Sementara agenda politik dari proyek ini adalah stabilitas politik, melalui deideologisasi politik. Karena agama merupakan modal ideologis bagi politik ideologis, agama ideologis harus diberangus agar tidak terjadi konflik. Hal ini dilakukan melalui penempatan agama sebagai perekat integrasi sosial. Agama perekat ini terdapat pada agama formal dan agama ritual yang tidak memiliki aspirasi politik. Sementara agenda budaya dari *developmentalisme* adalah modernisasi, yakni upaya kekuasaan untuk memodernkan segenap lini masyarakat. Dari kepentingan inilah lahir pemilahan negara atas budaya modern dan budaya tradisional yang menghambat pembangunan. Ketika pesantren ditahbiskan sebagai budaya tradisional yang kontra-modernisasi, Gus Dur melakukan kritik dan mengabarkan hakikat dari tradisi pesantren yang tidak bertentangan dengan modernitas.

Human Social Life

Dari uraian pemikiran sosial, kita masuk dalam pemikiran kebudayaan Gus Dur. Pada titik ini, corak pemikiran kebudayaannya telah bisa terbaca dalam model pemikiran sosial di atas, yang merujuk pada dua hal. Pertama, kritik atas penempatan agama sebagai nilai integratif, kepada nilai transformatif. Di sini, agama kemudian memiliki peran-peubah, dari kondisi tak berkeadilan kepada struktur

http://pustaka-indo.blogspot.com

masyarakat berkeadilan. Kedua, advokasi kebudayaan pesantren melalui perumusan struktur budaya di dalam subkultur pesantren.

Di dalam poin pertama, Gus Dur telah menekankan aspek transformatif dari agama, karena ia berangkat dari asumsi dasar perlunya kehidupan sosial berkeadilan. Inilah yang menjadi cetak biru kebudayaan, sebab bagi Gus Dur kebudayaan adalah ideal kehidupan sosial yang manusiawi. Sementara dalam poin kedua, Gus Dur masuk dalam "ruang tradisional" kebudayaan, dengan merumuskan struktur kebudayaan tradisional pesantren. Pemikiran kebudayaannya berada di dalam tegangan antara idealitas kehidupan manusia dan tradisionalitas budaya masyarakat.

Dalam kaitan ini, perlulah kita menelisik teks awal Gus Dur tentang kebudayaan. Menurutnya:

> "Kebudayaan bukan semata-mata warisan (*heritage*) yang sah milik suatu masyarakat, karena kebudayaan adalah seni hidup itu sendiri (*the art of living*) yang mengatur kelangsungan hidup, yang menghasilkan pilar-pilar untuk menjaga tatanan sosial. Hanya dalam arti itu tradisi dan adat istiadat menjadi nilai yang pantas dipertahankan."
>
> "… kebudayaan bukan suatu harta untuk diwariskan (*heirloom*) kepada generasi yang akan datang, karena warisan mengacu pada suatu benda mati, sedangkan kebudayaan hanya menjadi kebudayaan kalau ia hidup atau mengacu kehidupan."
>
> "Kebudayaan tidak bisa ditafsirkan sepihak untuk semata-mata memberikan tekanan kepada kesenian, kesusastraan, bahasa dan apa saja yang memihak estetika sebagai estetika belaka. Kesenian dan karya sastra sebagai karya estetika demi pembersihan nurani suatu masyarakat (katarsis sosial dan politik), dan dengan demikian menjadi wahana perubahan kultural adalah bagian dari kultur."[90]

90. Abdurrahman Wahid, "Negara dan Kebudayaan," dalam *Pergulatan Negara, Agama, dan Kebudayaan* (Depok: Desantara, 2001), hlm. 3–4.

http://pustaka-indo.blogspot.com

Dari tiga paragraf ini bisa ditarik beberapa kesimpulan. Pertama, Gus Dur menolak pemahaman kebudayaan sebagai warisan (*heritage*) yang diwariskan (*heirloom*). Mengapa? Karena kebudayaan bukan benda mati, melainkan seni hidup (*the art of living*) itu sendiri yang menghasilkan pilar-pilar penjaga tatanan sosial. Pilar-pilar ini menurutnya adalah tradisi yang menjaga nilai-nilai masyarakat. Dalam artian inilah tradisi perlu dijaga.

Dalam kaitan ini, kita bisa memahami pemahaman Gus Dur dalam konteks kritiknya atas fetisisme-arkeologis dari kebudayaan. Artinya, kebudayaan selama ini hanya dipahami sebagai benda-benda arkeologis yang mencerminkan kesejarahan suatu masyarakat, dan oleh karenanya dijaga, dirawat, tetapi tidak diketahui kandungan maknanya. Kebudayaan akhirnya melulu menjadi masa lalu, yang diwariskan melalui benda-benda artefak bersejarah yang disimpan dalam museum, tetapi tidak ditempatkan sebagai bagian dari hidup kekinian.

Dalam hal ini, Gus Dur melakukan kritik atas keterjebakan pemahaman kebudayaan *an sich* dalam kerangka antropologi budaya dan arkeologi budaya. Dalam ranah antropologis, budaya hanya dimaknai sebagai benda dan praktik simbolik yang ada di suku tradisional, yang dikagumi karena keramat-eksotiknya, tetapi tak dipahami kandungan ide-filosofinya. Sementara itu dalam ranah arkeologis, budaya hanya dimaknai sebagai warisan bendawi masa lalu, yang bermakna karena muatan historisnya, tetapi tidak memiliki relevansi kekinian. Kritik atas dua macam fetisisme kebudayaan inilah yang menjadi *concern* Gus Dur karena ia meletakkan kebudayaan, terutama tidak hanya di ranah antropologis dan arkeologis, tetapi pada ranah filosofis. Pada ranah ini, kebudayaan merupakan seni hidup yang menjadi pilar-pilar normatif pembentukan kehidupan manusia. Oleh karena itu, kebudayaan bukanlah benda mati dalam museum,

http://pustaka-indo.blogspot.com

melainkan seni hidup yang hidup, yang memungkinkan kehidupan hidup secara manusiawi.

Kedua, kritik atas estetisme kebudayaan. Dalam kerangka kritik atas fetisisme kebudayaan di atas, Gus Dur pun mengkritik pembatasan kebudayaan hanya dalam ruang kesenian, kesusastraan, dan bahasa. Artinya, Gus Dur tentu tidak menampik posisi vital kesenian dalam kebudayaan karena seni adalah "anak kandung" kebudayaan. Kesenian menjadi "anak kandung" kebudayaan karena di dalamnya manusia menjelma menjadi kreator yang memiliki kebebasan penuh dalam mencipta, tanpa ada batasan apa pun termasuk batasan ilmiah maupun agama. Karena kebebasan mencipta inilah, seni menjadi "anak kandung" kebudayaan. Sebab, salah satu esensi kebudayaan adalah proses penciptaan. Hanya saja pembatasan kebudayaan hanya di wilayah kesenian, tentu mencerabut kesenian dari ruang kebudayaan yang oleh Gus Dur ditempatkan dalam ruang kehidupan. Oleh karena itu, bisa dipahami bahwa kesenian memang merupakan bagian kebudayaan, tetapi kebudayaan lebih luas dari kesenian.

Dari sini Gus Dur kemudian mengidealkan peran seni sebagai katarsis politik: pembersih nurani masyarakat. Peran katarsis ini Gus Dur tempatkan dalam kerangka perubahan kultural secara luas. Hanya dalam peran inilah, kesenian secara sah menjadi bagian dari kebudayaan. Seni sebagai katarsis politik ini menarik, karena kesenian akhirnya "bersifat politis", dalam arti peduli dan bahkan menjeburkan diri di dalam politik. Tentu penjeburan diri ini tidak bermakna praktis karena ia berarti politisasi kesenian. Namun sebaliknya, meletakkan politik dalam ideal nilai-nilai normatif-etis yang ada di dalam karya seni. Hal ini terjadi karena terma katarsis politik Gus Dur dimaknai sebagai pembersihan nurani masyarakat. Artinya, ruang politik yang dimasuki kesenian adalah ruang nurani yang tersembunyi di dalam derap langkah praktik politik yang sering membungkam nurani itu

http://pustaka-indo.blogspot.com

sendiri. Oleh karena itu, politik dalam terma katarsis politik bukan politik praktis, melainkan politik diskursif. Dalam politik ini, seni dan seniman masuk dalam diskursus politik, melakukan refleksi atasnya sehingga sang seniman mampu membersihkan "nurani politik" yang tersembunyi di dalam praktik politik.

Penempatan kesenian sebagai katarsis politik ini terlihat dalam pemikiran Gus Dur tentang peran teater dalam kehidupan masyarakat yang harus peduli dengan politik. Tuturnya:

> Motif pertama dari teater memang politik. Artinya dari awal teater sudah sarat dengan muatan politik. Tetapi yang kemudian digali dari situ adalah perkembangan watak-watak dari berbagai peran di dalam masing lakon. Di dalamnya terbentang secara total keseluruhan sejarah umat manusia. Artinya, bila orang teater masih memiliki keyakinan akan rangkaian kebenaran dalam politik, maka teater politiknya akan sehat, tapi kalau keyakinan itu tidak ada, maka akan timbul teater yang tidak politis bahkan sangat a-politis.[91]

Dari teks di atas terlihat bahwa Gus Dur mengidealkan sifat teater yang harus politis. Mengapa? Karena teater tidak terpisah dari masyarakat, sementara politik merupakan salah satu pusat pengaturan masyarakat. Hanya saja kepedulian teater atas politik dalam kerangka kemanusiaan yang lebih luas, sebab titik bidik teater atas politik adalah perkembangan watak, nasib, dan perilaku manusia di dalam politik tersebut. Teater perlu menelusup ke dalam kepedihan hidup Marsinah, si buruh yang tak berdaya, bukan hanya di bawah kezaliman majikan, melainkan terlebih struktur perburuhan yang menindas. Pendalaman atas nasib, perasaan, dan harapan Marsinah ini akan membuahkan keinsafan pergulatan manusia dengan kekuasaan. Teater sebagai katarsis politik bertugas mengabarkan nasib kemanusiaan yang tertindas oleh struktur kekuasaan nan timpang.

91. Abdurrahman Wahid, "Teater dan Politik di Indonesia," *Presentasi* di Ultah Teater Populer, Jakarta, hlm. 2–3.

http://pustaka-indo.blogspot.com

Hal serupa dilakukan Gus Dur pada wayang, yang ia idealkan sebagai koreksi atas kekuasaan. Tulisnya:

> Wayang dapat difungsikan sebagai alat pembentuk budaya politik masyarakat dalam jangka panjang. Jenis fungsi itu adalah pemanfaatan wayang untuk memberikan legitimasi kepada pola masyarakat, memperoleh legitimasi dari wayang sebagai cara penyelenggaraan kekuasaan yang diinginkan masyarakat. Hal sama dapat pula dilihat pada peranan wayang sebagai alat koreksi terhadap kekuasaan… jalannya penyelenggaraan kekuasaan oleh pemerintahan dapat disanggah oleh wayang.[92]

Peran wayang sebagai koreksi kekuasaan mencerminkan peran seni sebagai katarsis politik. Dalam kaitan ini, Gus Dur akhirnya tidak hanya menempatkan tradisi (wayang) sebagai penjaga nilai-nilai masyarakat, tetapi juga menempatkannya secara aktif sebagai medium pembentukan ulang struktur masyarakat. Peran aktif ini yang membuat Gus Dur tidak hanya menempatkan tradisi sebagai warisan yang diwariskan, tetapi seni hidup yang berguna bagi tata ulang kehidupan itu sendiri.

Oleh karena itu, pemikiran budaya Gus Dur akhirnya terarah pada dua kesadaran. Pertama, kesadaran akan "esensi budaya", yang menjaga nilai-nilai luhur suatu kebudayaan. Nilai-nilai luhur itu ada di dalam tradisi atau budaya tradisional, yang membuat Gus Dur tetap menjadi pribumi dan membuahkan gagasan pribumisasi Islam. Dari sudut kebudayaan, pribumisasi Islam adalah gagasan keislaman yang menyadari adanya "esensi" di dalam budaya tradisional-lokal. Artinya, ada kebaikan, nilai, dan kebajikan di dalam kultur tradisional yang bisa diterima oleh Islam. Dari sinilah lahir keislaman yang berbudaya, yang Gus Dur benturkan dengan "Islam institusional" model gerakan Islam formalis.

92. Abdurrahman Wahid, "Wayang dan Koreksi Kekuasaan," *Demos*, Th. I. Oktober 1994, hlm. 2–3.

http://pustaka-indo.blogspot.com

Kedua, kesadaran akan ketimpangan struktural yang membuat Gus Dur menempatkan tradisi, kesenian dan budaya dalam kerangka perubahan struktural, baik sosial, ekonomi maupun politik. Inilah yang Gus Dur sebut sebagai "langkah hidup" dari kebudayaan, yang membuat kebudayaan hidup, sebab ia mengarahkan realitas yang timpang kepada idealitas yang manusiawi. Dalam kaitan ini, tradisi, seni, dan budaya tidak hanya menjadi warisan masa lalu yang dilap-lap keindahannya. Akan tetapi sebagai medium simbolik bagi katarsis politik atau koreksi kekuasaan. Peran kebudayaan sebagai katarsis politik atau pembersihan nurani masyarakat inilah yang membuahkan "definisi aktif" dari kebudayaan sebab bagi Gus Dur, kebudayaan bukan kata benda, melainkan kata kerja. Kebudayaan bukan hanya artefak bendawi, melainkan segenap upaya memanusiawikan kehidupan.

Dari kritik atas fetisisme antropologis dan arkeologis serta penempatan kesenian sebagai katarsis politik ini, kita menemukan bentangan kebudayaan yang begitu luas. Bentangan luas ini bisa dipahami karena Gus Dur tidak menempatkan kebudayaan di dalam benda-benda budaya, melainkan dalam ranah kehidupan social masyarakat yang pada satu titik memuncak di ranah politik. Pembentangan kebudayaan pada ranah kehidupan inilah yang menjadi filsafat kebudayaan Gus Dur, sebagaimana termaktub dalam teks berikut.

> Kebudayaan adalah sesuatu yang luas yang mencakup inti-inti kehidupan suatu masyarakat. Dengan kata lain, kebudayaan adalah kehidupan sosial manusiawi (*human social life*) itu sendiri. Kalau makan adalah kebutuhan alam, maka seluruh jenis usaha untuk memenuhi kebutuhan dasar manusiawi itu dan sistem sosial yang lahir daripadanya adalah kebudayaan. Dengan demikian, seluruh perangkat ekonomi adalah kebudayaan. Bila kelestarian alam yang memungkinkan pencapaian tujuan di atas mengalami distorsi, maka

http://pustaka-indo.blogspot.com

> keutuhan suatu kebudayaan berada dalam krisis yang sungguh-sungguh. Karena itu, pendidikan lingkungan hidup adalah sesuatu yang secara sah berurusan dengan kebudayaan.[93]

Dari teks di atas terbaca bahwa kebudayaan menurut Gus Dur adalah kehidupan sosial manusiawi, yakni segenap kehidupan sosial masyarakat yang manusiawi. Manusiawi dalam hal ini berarti memanusiawikan kehidupan sosial demi pemanusiaan individu-individu manusia di dalamnya. Pemanusiaan kehidupan sosial ini didasari oleh tujuan mendasar kehidupan sosial itu sendiri, yang merujuk pada pemenuhan kebutuhan alam atau kodrati manusia. Menurut Gus Dur, jika makan adalah kebutuhan kodrati manusia, sistem ekonomi yang dibangun untuk memenuhi kebutuhan itu adalah kebudayaan. Jadi, ketika sistem ekonomi mengalami krisis, krisis ekonomi secara sah menjadi krisis kebudayaan. Pencarian solusi atas krisis ekonomi tidak bisa terlepas dari pencarian solusi atas krisis kemanusiaan. Jika mengetahui kebenaran adalah kebutuhan kodrati manusia, sistem pendidikan adalah kebudayaan. Jadi, ketika sistem pendidikan mengalami krisis karena tak mampu mengantarkan anak didik kepada hakikat kebenaran. Krisis pendidikan secara sah menjadi krisis kebudayaan. Pencarian solusi atas krisis pendidikan tidak bisa terlepas dari pencarian solusi atas krisis kemanusiaan.

Dengan pendasaran atas pemenuhan kebutuhan kodrati manusia, ruang lingkup kebudayaan menjadi begitu luas, yakni segenap kehidupan sosial manusiawi itu sendiri. Oleh karenanya, definisi kebudayaan Gus Dur memperluas ranah kebudayaan dari artefak antropologis, ritual mistis, dan karya seni menjadi segenap kehidupan sosial manusiawi. Kebudayaan akhirnya terdapat pada segenap sistem sosial, ekonomi, politik, agama, dan budaya itu sendiri,

93. Abdurrahman Wahid, "Negara dan Kebudayaan," dalam *Pergulatan Negara, Agama, dan Kebudayaan (*Depok: Desantara, 2001), hlm. 1–4.

http://pustaka-indo.blogspot.com

dengan catatan, ia mengarah pada upaya manusia memanusiawikan segenap sistem sosial-politik tersebut. Artinya, semua lini kehidupan adalah ranah kebudayaan. Tetapi, ia menjadi bagian dari kebudayaan, hanya ketika ia diarahkan demi pemenuhan kebutuhan kodrati manusia karena dengan hal itu, segenap sistem sosial-politik bersifat manusiawi.

Dalam studi budaya, pemikiran kebudayaan Gus Dur ini masuk dalam kategori filsafat kebudayaan. Mengapa? Karena ia menempatkan kebudayaan di dalam hakikat kebudayaan, yang ada *sebelum* dan *selama* proses kebudayaan berlangsung. Disebut *sebelum*, karena hakikat kebudayaan ada sebelum segenap praktik kebudayaan berlangsung. Artinya, ia bersifat transenden dari benda dan praktik kebudayaan. Disebut *selama*, karena meskipun transenden, hakikat kebudayaan itu pun bersifat imanen: ada di setiap benda dan selama praktik budaya berlangsung.

Hakikat kebudayaan yang ada *sebelum* dan *selama* proses budaya berlangsung adalah upaya manusia memanusiawikan diri melalui pemanusiaan kehidupan. *Man humanizes himself in humanizing the world around him.* Manusia memanusiawikan dirinya melalui pemanusiaan dunia sekelilingnya. Demikian hakikat kebudayaan, menurut JWM Bakker. Dalam proses ini, alam-kehidupan menjadi *causa materialis* dan akal budi menjadi *causa-formalis*. Artinya, objek-material yang menjadi lahan pengolahan kebudayaan adalah alam-kehidupan, yang diolah oleh akal budi sebagai objek-formal. Dengan demikian, proses kebudayaan adalah upaya manusia mengolah alam-kehidupan berdasarkan akal budi.[94]

Definisi kebudayaan sebagai pengolahan alam-kehidupan berdasarkan akal budi ini bisa dipahami dalam kerangka kata

94. JWM Bakker, *Filsafat Kebudayaan, Sebuah Pengantar* (Yogyakarta: Kanisius, 1981), hlm. 32–35.

http://pustaka-indo.blogspot.com

budaya itu sendiri. Budaya adalah alihbahasa dari bahasa Sanskerta *buddhaya*, yang merupakan penyatuan antara *budhi* (akal yang tercerahi oleh Ruh/*Atma*) dan *dhaya* (kekuatan perealisasi). Oleh karena itu, budaya adalah pendayaan budi: perealisasian budi. Objek dari perealisasian budi itu adalah alam-kehidupan sehingga manusia mentransformasikan alam (*nature*) menjadi budaya (*culture*) melalui pengolahan alam oleh budi.

Dalam proses pengolahan alam yang berbudi itulah manusia merealisasikan budi, sebagai fakultas intelek yang membedakan manusia dengan binatang. Pada titik inilah budaya akhirnya menjadi *defferentia spesifica* yang membedakan pola hidup manusia dari binatang. Mengapa? Karena budi adalah ciri khas manusia yang membedakannya dengan binatang maka pengolahan alam oleh budi (budaya) merupakan pola kehidupan manusiawi yang berbeda dengan pola kehidupan binatang. Pada titik inilah istilah *culture* bisa dipahami dalam kerangka *cultivation* (pengolahan). Karena proses kebudayaan memang merupakan upaya manusia mengolah alam, dari alam-kasar menjadi alam-manusiawi.[95] Pengolahan atas sebidang tanah menjadi sawah yang membuahkan praktik pertanian dan sistem pertanian, telah mentransformasikan alam (*nature*) menjadi budaya (*culture*).

Dari rangkaian pemahaman seperti ini kita bisa memahami definisi kebudayaan Gus Dur sebagai kehidupan sosial manusiawi. Di dalam definisi ini, tersirat upaya memanusiawikan kehidupan sosial, dan menjadikan kemanusiaan sebagai ukuran utama bagi corak kehidupan yang berbudaya. Oleh karena itu, kebudayaan akhirnya terkait dengan manusia, kebutuhan kodrati, sistem sosial-politik yang dibangun untuk memenuhi kebutuhan kodrati tersebut yang akhirnya melahirkan kemanusiaan sebagai poros yang menyatukan ketiga unsur

95. Crish Jenks, *Culture* (London and New York: Routledge), 1993, hlm. 9.

http://pustaka-indo.blogspot.com

tersebut. Proses kebudayaan dalam pemanusiaan kehidupan sosial ini bisa dilihat dalam bagan berikut.

Bagan 7.1
Kehidupan Sosial Manusiawi

Dari bagan di atas terlihat bahwa manusia membawa kebutuhan kodrati, yakni kebutuhan yang merupakan bagian dari kodrat manusia. Kebutuhan itu di satu sisi bersifat fisik, seperti makan, bertempat tinggal, berpakaian, menjaga kesehatan, hingga reproduksi keturunan. Namun di sisi lain, ia juga melampaui jasmani karena manusia adalah makhluk *extra-somatic*: melampaui tubuh.[96] Oleh karenanya, kebutuhan kodrati manusia tidak berhenti pada kebutuhan jasmani, tetapi kebutuhan ruhani yang mencerminkan nilai-nilai kemanusiaan. Dengan demikian, sistem kehidupan yang dibangun tidak berhenti pada sistem ekonomi, tetapi juga sistem politik, pendidikan, sosial, dan budaya itu sendiri. Dengan segenap sistem non-ekonomi ini, penataan kehidupan manusia bisa sesuai dengan ciri khas manusia, yakni nilai-nilai manusiawi. Nilai-nilai itu terdapat

96. Leslie White, *The Science of Culture, A Study of Man and Civilization* (New York: Grove Press Inc. 1949), hlm. 122.

http://pustaka-indo.blogspot.com

pada segenap kebajikan normatif yang secara sederhana dirujukkan pada terma budi.

Oleh karena itu, proses pemenuhan kebutuhan kodrati manusia secara langsung bersifat budaya, yakni perealisasian budi sehingga kehidupan manusia bersifat manusiawi. Penggunaan budi sebagai pengolahan kehidupan ini juga terkait dengan sifat manusia sebagai *animal symbolicum*: hewan simbolik. Artinya, di dalam berhadapan dengan alam, terdapat simbol yang berada di tengah-tengah, antara manusia dengan alam. Simbol-simbol itu bisa berasal dari agama, tradisi, konstitusi, etika, profesionalitas, dan segenap simbol yang menyimpan nilai-nilai kebajikan. Dari sini pengolahan alam tidak dilakukan melalui insting, tetapi oleh simbol bernilai, yang mengolah alam berdasarkan nilai di dalam simbol tersebut.

Maka, pemenuhan kebutuhan kodrati manusia oleh segenap sistem sosial-politik inilah yang disebut sebagai *kehidupan sosial manusiawi.* Karena segenap upaya pemenuhan kebutuhan kodrati itu merupakan upaya pemuliaan atas manusia. Segenap keterkaitan antara manusia, kebutuhan kodrati, sistem sosial-politik yang memuara pada pemanusiaan kehidupan sosial inilah yang disebut Gus Dur sebagai kebudayaan. Pada titik ini segenap artefak antropologis, benda historis-arkeologis, dan karya seni masuk dalam kerangka kebudayaan, ketika mereka ditempatkan sebagai upaya humanisasi kehidupan manusia. Jika tidak, segenap "barang formal" kebudayaan itu telah tercerabut dari hakikat kebudayaan.

Menariknya, Gus Dur ternyata tidak hanya memikirkan kebudayaan pada aras filosofisnya. Ia juga merumuskan kebudayaan dalam kerangka identitas masyarakat, dalam hal ini masyarakat Indonesia. Artinya, Gus Dur tidak hanya berbicara tentang kebudayaan dalam konteks kemanusiaan secara universal, tetapi pula kebudayaan dalam konteks regional, dalam kaitan dengan identitas suatu bangsa.

http://pustaka-indo.blogspot.com

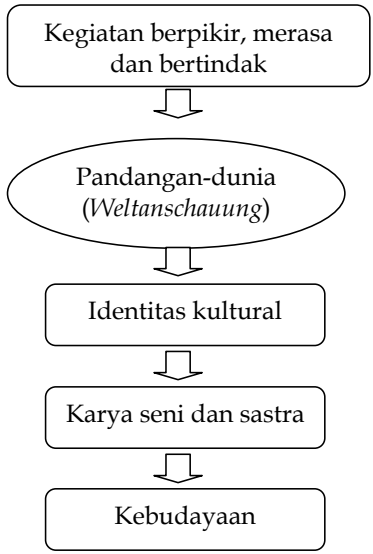
Jika dalam poin pertama, kebudayaan ditempatkan Gus Dur dalam kerangka hakikat kebudayaan yang merujuk pada proses pemanusiaan kehidupan sosial. Maka pada poin kedua ini, Gus Dur mengapresiasi kebudayaan sebagai produk, yakni produk sejarah dan budaya dari masyarakat Indonesia. Tuturnya:

> "Budaya adalah kegiatan berpikir, bertindak, dan merasa yang dilakukan masyarakat yang menampilkan identitasnya sebagai suatu kesatuan. Dengan batasan, budaya Indonesia di sini memiliki arti keseluruhan pemikiran dan tindakan yang menampilkan identitas kita sebagai bangsa."
>
> "…kata budaya berarti keseluruhan produk seni dan sastra, pemaparan proses berpikir dan hasil pemikiran, refleksi dan pendalaman masalah, serta rekonstruksi dan proyeksi kehidupan kita dari masa lalu hingga masa datang; dan akhirnya totalitas pandangan hidup (*Weltanschauung*) dan sikap kita sebagai bangsa."[97]

Di dalam kedua teks di atas terlihat bahwa Gus Dur mengapresiasi kebudayaan sebagai kegiatan berpikir, merasa, dan bertindak yang kemudian membentuk suatu identitas kultural. Identitas kultural ini bahkan terbentuk sebagai kesatuan yang tidak saling terpisah. Proses berpikir, merasa, dan bertindak ini bahkan pada satu titik melahirkan karya seni dan sastra, di mana melalui karya seni itu kita bisa melihat *Weltanschauung* dari masyarakat tersebut. Oleh karena itu, kebudayaan dalam artian ini adalah pandangan-dunia sebuah masyarakat yang membentuk identitas kultural, yang berisi cara berpikir, merasa dan bertindak, dan pada satu titik tecermin dalam karya seni dan sastra. Secara sistematis, definisi kebudayaan kedua Gus Dur ini bisa dipahami dalam bagan berikut.

97. Abdurrahman Wahid, "Pengembangan Islam bagi Pengembangan Budaya Indonesia," dalam *Pergulatan Negara, Agama, dan Kebudayaan* (Depok: Desantara, 2001), hlm. 150.

http://pustaka-indo.blogspot.com



Bagan 7.2
Kebudayaan sebagai Identitas Kultural

Dari bagan di atas terlihat bahwa kebudayaan sebagai kegiatan berpikir, merasa, dan bertindak bisa dibaca dari karya seni dan sastra. Artinya, karya seni dan sastra merupakan simbol yang menyimpan segenap pemikiran, perasaan, dan tindakan manusia di dalam suatu masyarakat di kurun sejarah tertentu. Pemikiran dan perasaan tersebut kemudian membentuk dan dibentuk oleh suatu pandangan-dunia dan akhirnya menciptakan identitas kultural tertentu. Oleh karena itu, kebudayaan bisa ditemukan di dalam identitas kultural yang mencerminkan pandangan-dunia sebagai prinsip pemikiran, perasaan, dan tindakan dari identitas kultural tersebut.

Misal paling bagus untuk hal ini adalah budaya Islam di Indonesia yang oleh Gus Dur dilihat telah mengalami pribumisasi Islam. Dalam hal ini yang ada bukan hanya satu budaya Islam, melainkan pertemuan dua budaya yang akhirnya membentuk budaya

http://pustaka-indo.blogspot.com

baru Islam yang berbeda dari budaya Islam awal (Arab). Hal ini terjadi akibat pandangan-dunia dari dua budaya tersebut, yakni budaya Islam dan Nusantara yang lentur, inklusif, dan satu sisi bersifat spiritual. Dengan demikian, bisalah dikatakan bahwa spiritualitas merupakan pandangan-dunia Islam dan kultur Nusantara yang membuat kedua budaya agung itu bisa bertemu. Spiritualitas ini terdapat dalam tasawuf dan mistik Nusantara, salah satunya tecermin dalam ajaran *manunggaling kawula lan Gusti.*

Dari pertemuan dua spiritualitas ini, melahirkan kebudayaan Islam Nusantara, yang memiliki identitas kultural unik dan berbeda dengan budaya Islam Arab. Identitas kultural ini yang Gus Dur sebut sebagai *fiqh-sufistik*, yakni ketaatan dan pendalaman atas syariat, yang didasari oleh kedalaman sufisme. Identitas kultural Islam yang menyimpan pandangan-dunia Islam Nusantara (pribumisasi Islam) ini bisa dibaca di dalam karya seni dan sastra, seperti wayang gubahan Sunan Kalijaga, *Serat Dewaruci* gubahan Kiai Mutamakkin, dan sebagainya. Karena segenap karya seni menyimpan nilai-nilai masyarakat, kita bisa mengetahui nilai-nilai itu melalui karya seni. Hal inilah yang disebut Gus Dur sebagai kebudayaan, sebagai definisi kedua dari kebudayaan sebagai *human social life*. Pemahaman seperti ini disebut sebagai kebudayaan sebagai produk karena Gus Dur menempatkan produk seni dan sastra sebagai representasi kebudayaan. Satu hal yang ditolaknya di definisi pertama karena dalam definisi ini, kebudayaan lebih luas dari karya seni.

Pertanyaannya apakah dengan demikian Gus Dur tidak konsisten, ketika di satu sisi ia menempatkan kebudayaan dalam ruang mahaluas kehidupan, tetapi di sisi lain ia tetap menempatkan kebudayaan dalam karya seni dan identitas kultural?

Jawabnya tentu tidak, karena hal inilah yang menjadi keunikan dari pemikiran kebudayaan Gus Dur. Artinya, Gus Dur telah

http://pustaka-indo.blogspot.com

memijakkan kebudayaan di akar kultural suatu masyarakat sehingga kebudayaan menurutnya ada di dalam identitas kultural yang terepresentasi dalam karya seni masyarakat tersebut. Namun pada saat bersamaan, ia menjadikan identitas kultural atau pandangan-dunia yang ada di dalamnya, sebagai modal kultural bagi upaya humanisasi kehidupan sosial. Dengan demikian, bisa dipahami bahwa Gus Dur telah menjadikan akar kultural suatu masyarakat sebagai pijakan normatif bagi pemanusiaan kehidupan sosial. Kesinambungan antara lokalitas budaya dan universalitas kemanusiaan inilah yang menjadi prinsip dasar dari pemikiran Gus Dur. Pemahaman ini bisa terbaca dari teks berikut.

> Karena itu, yang menjadi soal di dalam diskusi-diskusi tentang kebudayaan adalah suatu aksi rasional yang sambung-menyambung dalam suatu keterpaduan untuk memahami, mengubah, mempertahankan kebudayaan itu sambil memberikan kemungkinan untuk diubah lagi demi kehidupan yang berkelanjutan menuju kehidupan sosial yang manusiawi.[98]

Dari teks ini terlihat betapa Gus Dur menekankan upaya untuk memahami, mengubah, tetapi sekaligus mempertahankan kebudayaan sembari memberi kemungkinan perubahan terus-menerus demi kelanjutan kehidupan sosial manusiawi. Artinya di dalam proses ini terdapat upaya memahami, dalam arti menyadari dan menghormati suatu identitas kultural masyarakat yang menyimpan pandangan-dunia tertentu. Upaya memahami identitas kultural ini tidak berhenti pada tradisionalisme-stagnan, yang memuja tradisi demi penggelapan kejayaan masa lalu. Hal ini terjadi karena upaya memahami budaya dibarengi dengan kontekstualisasi dan rasionalisasi yang berdampak pada kebutuhan untuk mengubah budaya tersebut

98. Abdurrahman Wahid, "Negara dan Kebudayaan," dalam *Pergulatan Negara, Agama, dan Kebudayaan (*Depok: Desantara, 2001), hlm. 5.

http://pustaka-indo.blogspot.com

demi keberlangsungan kehidupan sosial manusiawi. Akan tetapi, proses berkebudayaan tidak terhenti pada gerakan perubahan budaya karena dengan demikian telah mencerabut masyarakat dari nilai-nilai asali, tetapi tetap dalam kerangka mempertahankan budaya sebagai pandangan-hidup yang memuat nilai-nilai luhur. Oleh karena itu, gerakan kebudayaan Gus Dur tetap berada di titik tegang antara menjaga warisan masa lalu yang baik dan menerima hal-hal baru yang lebih baik, demi kehidupan sosial manusiawi. Prinsip ini secara mendasar selaras dengan prinsip kontinuitas tradisi dan kemodernan dari masyarakat NU: *al-muhafadhatu 'ala al-qadim al-shalih wa al-akhdzu bi al-jadid al-ashlah.*

Contoh terbaik atas prinsip tradisionalisme budaya dan transformasi sosial (*human social life*) ini termaktub dalam pandangan Gus Dur atas nilai-nilai keindonesiaan. Dalam pandangan ini Gus Dur berusaha merumuskan hakikat keindonesiaan, yang di satu sisi tidak terjebak pada esensialisme kultural yang stagnan, tetapi juga tidak terantuk pada diskursus perubahan sosial yang tak mengakar pada tradisi. Paparnya:

> Sejauh dipahami penulis, yang "paling Indonesia" di antara semua nilai yang diikuti oleh warga bangsa ini adalah pencarian tak berkesudahan akan sebuah perubahan sosial tanpa memutuskan sama sekali ikatan dengan masa lalu.[99]

Di sini Gus Dur menandaskan bahwa nilai keindonesiaan terletak pada pencarian tak berkesudahan akan perubahan sosial tanpa memutuskan ikatan dengan masa lalu. Oleh karena itu, nilai Indonesia atau budaya Indonesia tidak hanya terletak pada warisan masa lalu, kesejarahan Nusantara, atau esensialisme watak manusia Indonesia yang santun, gotong-royong, dan segenap atribut

99. Abdurrahman Wahid, "Nilai-Nilai Indonesia, Adakah Keberadaannya Kini?" Dalam *Prisma Pemikiran Gus Dur (*Yogyakarta: LKiS, 2010), hlm. 111.

http://pustaka-indo.blogspot.com

ketimuran. Namun, suatu upaya perubahan sosial tak berkesudahan, tentu menuju kehidupan sosial yang semakin manusiawi. Artinya, upaya perubahan sosial ini diarahkan demi pemanusiaan kehidupan sosial, tetapi tetap dalam kerangka pijakan atas masa lalu atau tradisi suatu masyarakat.

Perubahan sosial yang berpijak pada masa lalu (tradisi) ini, Gus Dur rujukkan pada beberapa nilai seperti solidaritas sosial yang didasarkan pada rasa kebangsaan tanpa mengucilkan getaran rasa impulsif untuk mengutamakan kelompok-kelompok yang lebih sempit. Dalam contoh ini, kebangsaan yang modern harus tetap dipijakkan pada penghargaan atas etnisitas. Kebangsaan modern merupakan kerangka kemasyarakatan yang strategis bagi upaya perubahan sosial modern, tetapi tetap dipijakkan pada apresiasi etnisitas sebagai identitas warisan masa lalu. Gus Dur juga mencontohkan nilai-nilai yang menampilkan watak kosmopolitan yang masih diimbangi oleh rasa keagamaan yang kuat. Dalam contoh ini, kosmopolitanisme yang melintasi etnis, bangsa, dan lokalitas, tetap dipijakkan pada rasa keagamaan yang kuat yang merupakan bagian dari tradisi masyarakat. Kosmopolitanisme yang cenderung rasional diakarkan pada rasa keagamaan yang cenderung intuitif. Di dalam pemikiran Islamnya, Gus Dur bahkan menjadikan kosmopolitanisme (perjumpaan Islam dengan modernitas) sebagai prasyarat bagi perwujudan universalisme Islam, yang ia rujukkan pada pemuliaan Islam atas kemanusiaan.

Terakhir, Gus Dur juga mencontohkan pemijakan perubahan sosial kepada tradisi masyarakat dengan menekankan kesediaan mencoba gagasan-gagasan pengaturan kembali masyarakat (*social engineering*) berlingkup luas, tetapi dengan menjaga sikap rendah hati yang timbul dari kesadaran akan kekuatan dasar masyarakat tradisional untuk mempertahankan diri di masa perubahan yang berlangsung demikian pesat. Artinya, kesediaan menerima gagasan baru tentang

http://pustaka-indo.blogspot.com

perubahan sosial dengan kerendahan hati untuk menyadari kekuatan masyarakat tradisional dalam mempertahankan diri mereka sendiri.[100]

Dari paparan ini, terlihat kesinambungan antara pemikiran kebudayaan sebagai *human social life* dan pandangan kebudayaan sebagai identitas kultural masyarakat. Senyatanya, Gus Dur memang tetap mengarahkan ideal kebudayaan kepada pemanusiaan kehidupan sosial melalui upaya perubahan sosial tak berkesudahan, sembari memijakkan proses perubahan sosial itu pada tradisi masyarakat yang menempatkan kebudayaan sebagai identitas kultural. Titik tegang, tetapi sekaligus kesinambungan inilah yang nantinya membuahkan corak humanisme Gus Dur yang berpijak pada tradisionalisme masyarakat dalam kerangka komunitarianisme.

Debirokratisasi

Kebudayaan sebagai *human social life* dan kebudayaan sebagai identitas kultural memiliki dampak teoretis yang mendasar, yakni penempatan kebudayaan di ranah kemasyarakatan sebagai ranah sosial dari kemanusiaan. Ranah kemasyarakatan ini menjadi ranah kebudayaan karena dalam ranah sosial, pemanusiaan kehidupan bisa dilaksanakan secara sukarela. Artinya, pemanusiaan kehidupan sosial membutuhkan kebebasan manusiawi, dengan menempatkan manusia sebagai subjek utama di dalam pengolahan alam-kehidupan. Risikonya, kebudayaan akhirnya perlu dipisahkan dari negara sebab penyatuan keduanya merupakan *contradictio in terminis*. Untuk memahami pemikiran subtil ini kita perlu membaca refleksi Gus Dur.

> Jarang atau hampir tidak pernah terjadi suatu kebudayaan dikatakan sebagai kebudayaan negara, karena negara tidak pernah dan seharusnya tidak berurusan dengan kebudayaan.

100. *Ibid.*, hlm. 111.

http://pustaka-indo.blogspot.com

> … kultur adalah sepenuhnya tanggung jawab masyarakat dan seharusnya tidak menjadi wewenang negara sebagaimana diletakkan di atas pundak Departemen Pendidikan dan Kebudayaan. Cara melihat semacam ini tidak bisa tidak harus dianut, karena adanya perbedaan mendasar dalam daya perekat masyarakat dan negara. Masyarakat mengambil kultur sebagai daya perekatnya, sedangkan negara mengambil kekuasaan sebagai daya perekatnya, dan dengan kekuasaan pula ia mengikat semua yang lain.
>
> Dalam hubungan itu, kebudayaan terlalu besar, terlalu penting dan terlalu hakiki milik masyarakat untuk diberikan penyelesaiannya hanya dipikul oleh Departemen P & K. Kultur seharusnya menjadi tugas utama masyarakat untuk memperkuat masyarakat secara keseluruhan dan tidak untuk memperkuat negara. Kalau yang terjadi, yang disebut terakhir, maka tidak akan terjadi proses pencerahan, tetapi proses stultifikasi dimana manusia Indonesia tidak dididik di dalam kepenuhan kepribadiannya, namun dididik menjadi robot-robot a-kultural, terkikis dari dasar-dasar untuk menjadi pribadi yang berkultur.[101]

Paparan di atas secara tersurat memperlihatkan pemahaman esensialis Gus Dur atas kebudayaan dan negara. Esensialis dalam hal ini merujuk pada keyakinan Gus Dur akan adanya esensi yang mencerminkan hakikat dari kebudayaan dan negara. Kebudayaan adalah *human social life*. Sebuah upaya manusia memanusiawikan kehidupan sosialnya. Oleh karena itu, ia sah menjadi milik masyarakat karena di dalam masyarakat, masing-masing manusia terelasi secara sukarela berdasarkan kebebasan manusiawi. Pada titik ini, Gus Dur bahkan menempatkan kultur atau kebudayaan itu sendiri sebagai perekat masyarakat. Artinya, masyarakat dibentuk dan diikat oleh nilai-nilai yang membentuk kultur.

101. Abdurrahman Wahid, "Negara dan Kebudayaan," dalam *Pergulatan Negara, Agama, dan Kebudayaan* (Depok: Desantara, 2001), hlm. 7.

http://pustaka-indo.blogspot.com

Hal ini yang berbeda dengan negara, yang diikat oleh kekuasaan dan dengan kekuasaan itu pula ia mengikat semua pihak, terutama masyarakat. Pandangan ini menarik dan pada satu titik bertentangan dengan pandangan Gus Dur sendiri atas negara. Di dalam pemikiran kenegaraan Islam, Gus Dur menempatkan negara sebagai alat bagi pencapaian tujuan kesejahteraan. Bahkan secara tekstual, ia meyakini posisi penting negara menurut Islam, sebagai pemimpin yang wajib merealisasikan kesejahteraan umat. Dalam konteks ini, negara bagi Gus Dur adalah "negara pelayan", selayak tandas Bung Hatta. Artinya, ia merupakan badan politik yang berfungsi melayani dan mewujudkan kemakmuran rakyat.

Hal ini yang bertentangan dengan pemikiran kenegaraan di atas, yang menempatkan negara sebagai kekuasaan. Sebagai entitas kekuasaan, negara bukan lagi pelayan masyarakat, melainkan pengatur atau bahkan penindas rakyat. Hal ini terjadi karena negara dibentuk oleh kekuasaan, dan dengan kekuasaan ia ingin menguasai rakyat. "Negara penguasa" inilah yang menjadi lawan dari kebudayaan yang berada di ranah kemasyarakatan. Penyatuan keduanya berarti kontradiksi di dalam dirinya sendiri sebab kekuasaan secara esensial akan melibas upaya masyarakat memanusiawikan kehidupan sosial. Artinya, kekuasaan bertentangan dengan kemanusiaan sehingga negara pun bertentangan dengan kebudayaan.

Refleksi Gus Dur ini bisa dipahami jika kita menelisik "status ontologis" dari kebudayaan sebagai *human social life*. Artinya, ketika kebudayaan adalah pemanusiaan kehidupan sosial maka ukuran kebudayaan tersebut tentulah kemanusiaan. Pada titik ini, kemanusiaan akhirnya menjadi ukuran normatif bagi semua kehidupan sosial. Oleh karena itu, kemanusiaan akhirnya menjadi "lingkaran besar" yang mengandung segenap praktik kehidupan, sejak ekonomi, pendidikan, olahraga, keluarga, praktik agama, praktik budaya, hingga politik.

http://pustaka-indo.blogspot.com

Dengan demikian, kebudayaan sebagai kemanusiaan akhirnya menjadi "lingkaran besar", di mana politik berada di dalamnya dan harus tunduk dengan batas lingkaran tersebut. Inilah yang disebut otosentrisitas kebudayaan, di mana kebudayaan menjadi pusat di dalam dirinya sendiri sehingga segenap praktik politik haruslah "menguntungkan kebudayaan".

Dalam kerangka inilah Gus Dur menandaskan status kebudayaan yang lebih besar dan lebih hakiki sehingga ia tidak bisa hanya ditangani oleh suatu Departemen Pendidikan dan Kebudayaan (P&K). Departemenisasi kebudayaan adalah penanganan negara atas kebudayaan, dan artinya, penyatuan negara dan kebudayaan. Inilah yang menjadi konteks sosial dari kritik kebudayaan Gus Dur, yakni birokratisasi kebudayaan. Jadi, yang dimaksud Gus Dur sebagai pemisahan negara dan kebudayaan tentulah debirokratisasi kebudayaan. Pada titik ini, negara kemudian disempitkan menjadi birokrasi, dan birokrasi inilah yang telah mengoloni kebudayaan, selayak tesis Habermas tentang kolonisasi sistem atas dunia-kehidupan (*Lebenswelt*).

Ya, kritik birokratisasi kebudayaan Gus Dur ini bisa dilihat dari kritik Habermas atas kolonisasi sistem terhadap *Lebenswelt*. Menurut Habermas, dunia modern telah melahirkan patologi berupa kolonisasi sistem atas *Lebenswelt*. Sistem adalah pengaturan administratif-institusional dalam kerangka rasionalitas strategis. Sementara *Lebenswelt* adalah dunia-kehidupan tempat masyarakat berhubungan secara komunikatif. Kedua ranah ini dibangun oleh dua rasionalitas yang berbeda. Sistem dibangun oleh rasionalitas instrumental, di mana sistem merupakan alat bagi pencapaian tujuan yang cenderung bersifat ekonomis-politis. Ia dibangun oleh keinginan untuk mendapatkan keuntungan material sehingga sistem merupakan alat yang merealisasikan prinsip ekonomi seperti efektivitas dan

http://pustaka-indo.blogspot.com

efisiensi. Sementara itu, dunia-kehidupan adalah ranah kultur dunia kehidupan manusia sehari-hari. Ia berada di ranah masyarakat. Di dalam ranah kultural ini, rasionalitas bersifat komunikatif, yakni rasionalitas yang diarahkan demi tercapainya komunikasi secara dialogis demi pencapaian saling-pengertian. Dalam rasionalitas ini, nilai dan kebaikan menjadi pijakan utama dalam berkomunikasi sehingga mampu membentuk integrasi (konsensus) masyarakat berdasarkan nilai.

Oleh modernisasi, sistem yang pada awalnya dilahirkan oleh kebaikan publik pada ranah *Lebenwelt*, berangsur mengalami keterpisahan dari *Lebenswelt*. Hal ini terjadi karena sistem akhirnya disusun oleh rasionalitas strategis yang berbeda dengan rasionalitas komunikatif. Apalagi di dalam sistem telah terdapat pola regulatif yang menata sistem tersebut sebagai entitas yang mandiri di dalam dirinya sendiri. Kemandirian sistem modern ini akhirnya membuahkan keterpisahan sistem atas *Lebenswelt*. Artinya, sistem telah terpisah dari dunia-kehidupan masyarakat yang menjadi akar pembentukannya. Tidak hanya terpisah, sistem tersebut kemudian mengoloni, menjajah dunia-kehidupan. Artinya, dunia-kehidupan masyarakat kemudian diatur oleh sistem, yang sayangnya sering bertentangan dengan logika dunia-kehidupan itu sendiri. Dengan demikian, "alat" telah mengatur "sumber tujuan". Rasio instrumental telah mengatur rasio komunikatif.[102]

Hal ini terjadi misalnya dalam kolonisasi parlemen atas kedaulatan rakyat. Sebagai sistem perwakilan politik, parlemen pada awalnya dibentuk oleh kontrak sosial yang terjadi di ranah dunia-kehidupan. Artinya, rakyat di dalam dunia-kehidupan memutuskan perlunya pendirian parlemen sebagai sistem yang mewakili dan mewujudkan

102. F. Budi Hardiman, *Demokrasi Deliberatif, Menimbang 'Negara Hukum' dan 'Ruang Piblik' dalam Teori Diskursus Jurgen Habermas* (Yogyakarta: Kanisius, 2009), hlm. 33–42.

http://pustaka-indo.blogspot.com

kedaulatan mereka. Sayangnya, sistem parlemen kemudian otonom karena dibangun oleh struktur sistem yang bisa berdiri sendiri. Struktur itu meliputi partai politik, diferensiasi fungsi di dalam komisi-komisi legislatif, dan yang paling utama, kepentingan politik para politisi. Dengan dominasi struktur serta kepentingan politisi inilah parlemen akhirnya mengoloni kedaulatan rakyat. Dalam situasi ini, parlemen tidak maksimal menyampaikan aspirasi rakyat karena mereka telah terdominasi oleh kepentingannya sendiri, baik kepentingan politisi, partai politik maupun lembaga parlemen sebagai lembaga politis. Oleh karena itu, sistem parlemen kemudian mengoloni kedaulatan rakyat yang menjadi harapan rakyat di dunia-kehidupan. Artinya, parlemen sebagai sistem kedaulatan rakyat telah memberangus kedaulatan itu sendiri sebab ia tidak merepresentasikan daulat rakyat, tetapi daulat politisi dan partai politik.

Dalam konteks Orde Baru, kolonisasi sistem atas *Lebenswelt* ini terjadi pada proses birokratisasi kebudayaan yang sekaligus menjadi birokratisasi kehidupan. Hal ini terjadi melalui proses berikut.

> … sebuah rutinisasi mulai melanda kehidupan budaya kita. Rutinisasi dalam bentuk peranan birokrasi pemerintahan yang semakin hari semakin menentukan. Kreativitas kita bukan menurun oleh tarik urat antara tradisionalisme dan modernitas budaya, melainkan oleh meningkatnya peranan birokrasi pemerintahan dalam kehidupan budaya.[103]
>
> … suatu kebudayaan bisa-bisa saja berasal dari suatu keputusan atau legislasi mengikat yang dipaksakan oleh suatu kekuasaan. Justru fakta adanya suatu pemaksaan dengan alat legislasi demi rekayasa suatu kebudayaan menunjukkan bahwa tindakan itu adalah tindakan a-kultural yang tidak sepantasnya dilakukan terhadap masyarakat

103. Abdurrahman Wahid, *Tradisi, Kebudayaan Modern dan Birokratisasi*, Sumber tak terlacak, hlm. 2.

http://pustaka-indo.blogspot.com

beradab. Legislasi demi rekayasa bertentangan dengan cita-cita luhur suatu bangsa.[104]

Melalui dua teks ini, Gus Dur hendak menunjukkan suatu birokratisasi kebudayaan. Hal ini terjadi melalui rutinisasi praktis birokratis di dalam kehidupan budaya. Di dalam rutinisasi ini, budaya sering ditentukan oleh keputusan politik atau legislasi, demi suatu rekayasa kebudayaan yang diarahkan oleh negara. Dengan demikian, di dalam proses ini terjadi dua hal mendasar. Pertama, legislasi kebudayaan. Kedua, rekayasa kebudayaan oleh negara. Dengan adanya rekayasa ini, wajar jika kebudayaan lahir dari legislasi karena birokratisasi kebudayaan tersebut memang merupakan pengarahan kebudayaan oleh negara.

Hal ini misalnya dilakukan melalui restrukturisasi kelembagaan dan reorientasi kultural. Hal yang dimaksud sebagai restrukturisasi kelembagaan adalah upaya negara untuk menata ulang format kelembagaan sosial-politik masyarakat agar sesuai dengan kepentingan negara. Hal ini dilakukan melalui kebijakan asas tunggal Pancasila, yang melarang segenap asas organisasi selain Pancasila. Melalui asas tunggal ini, segenap lembaga sosial-politik menata ulang dirinya, melalui penataan ulang ideologi yang selaras dengan ideologi negara. Sementara itu, reorientasi kultural adalah reorientasi pandangan hidup, dari pandangan hidup tradisional paguyuban menjadi pandangan hidup kekaryaan yang selaras dengan modernisasi developmentalistik. Reorientasi ini dilakukan melalui penggantian nilai-nilai tradisional kepesantrenan misalnya, dengan etos kerja industri yang sesuai dengan *spirit* pembangunan. Sebagian besar proyek rekayasa sosial ini dilakukan melalui kebijakan politik yang digerakkan oleh birokrasi pemerintah. Pada titik inilah, terjadi kolonisasi birokrasi

104. Abdurrahman Wahid, "Negara dan Kebudayaan," dalam *Pergulatan Negara, Agama, dan Kebudayaan (*Depok: Desantara, 2001), hlm. 7.

http://pustaka-indo.blogspot.com

atas kebudayaan itu, karena birokrasi pemerintah bersifat dominatif, menentukan, dan mengarahkan kebudayaan. Hal ini terjadi misalnya dalam birokratisasi bahasa. Tutur Gus Dur:

> ….bahasa sebagai alat berpikir adalah bagian dari kultur. Tetapi bahasa yang dilihat semata-mata sebagai *technically* yang memberikan peluang bagi para penentu "*policy* bahasa" adalah proses birokratisasi alat berpikir dan pada akhirnya birokratisasi berpikir itu sendiri. Proses bahasa yang demikian adalah a-kultural.[105]

Kritik Gus Dur ini telak menusuk proses birokratisasi kebudayaan tersebut. Karena penempatan bahasa sebagai *policy*, akan membonsai bahasa yang pada awalnya menjadi bagian dari kultur, menjadi *political gimmick* dari pemerintah. Dalam hal ini Gus Dur secara khusus selaras dengan kritik Habermas yang menempatkan bahasa dalam ranah dunia-kehidupan karena ia merupakan rasionalitas komunikatif yang digunakan oleh manusia untuk menyampaikan kebenaran demi pemahaman bersama. Ketika ia ditangani pemerintah dan menjadi kebijakan negara, bahasa tidak lagi menjadi milik masyarakat secara bebas. Hal ini terjadi misalnya melalui penentuan *policy* bahasa atas bahasa yang baik dan benar. Dengan adanya pembatasan ini, pemerintah telah membatasi kreativitas bahasa itu sendiri yang menjadi bagian dari kreativitas kebudayaan. Pembatasan bahasa ini pada titik tertentu menjadi bagian dari pembatasan politik, karena melalui pembatasan bahasa, gerakan-gerakan politik tidak bebas melakukan kritik melalui bahasa-bahasa subversif. Dengan demikian, *policy* bahasa telah mengolonisasi bahasa komunikatif di dalam dunia-kehidupan.

Sebagai sumbu dari proses birokratisasi kebudayaan itu, Gus Dur melakukan kritik atas penyelenggaraan Kongres Kebudayaan yang dilakukan oleh pemerintah. Kongres Kebudayaan bagi Gus Dur

105. *Ibid.*, hlm. 4.

http://pustaka-indo.blogspot.com

bermasalah sebab ia telah menyatukan negara dan kebudayaan, di mana yang pertama bersifat hegemonik atas yang kedua. Menurutnya:

> Kongres kebudayaan yang diadakan negara bertentangan dengan dirinya sendiri, karena kebudayaan adalah milik sah masyarakat dan bukan sebaliknya. Kebudayaan lahir di dalam interaksi antar-pribadi, kelompok, sambil menjamin kemerdekaan setiap peserta kebudayaan. Suatu kebudayaan tidak pernah lahir dari suatu "kongres", karena kebudayaan lahir dan tumbuh di dalam *human culture interaction* di dalam masyarakat beradab, dan hanya sekali-kali didukung atau malah sangat jarang bisa dipacu oleh *cultural events.* Suatu kongres kebudayaan yang disponsori negara selain meniadakan dirinya sendiri – sesuatu yang pada dasarnya a-kultural akan menghasilkan "kebudayaan semu" yang tidak bakal langgeng.[106]

Teks ini menarik, karena melakukan pemilahan atas dua hal. Pertama, atas kebudayaan sebagai *human social life* yang terjadi di dalam *human culture interaction*. Kedua, kebudayaan negara yang terjadi melalui *cultural even*ts. Tentu, Gus Dur mengidealkan yang pertama, karena kebudayaan adalah proses pemanusiaan kehidupan sosial yang terjadi melalui interaksi kultural manusia. Di dalam interaksi kultural ini, masing-masing manusia berhubungan secara bebas, demi pemanusiaan kehidupan bersama. Secara eksplisit, Gus Dur menempatkan *human culture action* ini di ranah masyarakat dan untuk memperkuat masyarakat. Sementara itu, *cultural events* adalah "acara-acara budaya" yang sengaja diadakan secara seremonial, formal, dan akhirnya melahirkan kebudayaan semu. Dikatakan semu karena ia terjadi secara rekayasa dan tidak mencerminkan proses *kehidupan sosial manusiawi.*

Cultural events inilah yang terjadi pada Kongres Kebudayaan, yang sering membatasi ruang lingkup budaya hanya pada domain seni, pariwisata, atau aspek arkeologis kesejarahan masyarakat. Proses

106. *Ibid.,* hlm. 8.

http://pustaka-indo.blogspot.com

penciutan kebudayaan menjadi kesenian yang diatur oleh pemerintah ini tentu bersifat a-kultural karena ia bertentangan dengan kehidupan sosial manusia yang lebih luas daripada *policy* kesenian dalam kerangka komoditas pariwisata. Kritik Gus Dur ini menarik dan mendasar karena ia membenturkan "pelunakan kebudayaan" oleh negara melalui Kongres Kebudayaan dengan pemahaman radikal mengenai kebudayaan. Dengan demikian, Gus Dur telah melakukan radikalisasi kebudayaan melalui pendasaran kembali definisi kebudayaan kepada hakikat kebudayaan, yang memiliki ranah luas, yakni *kehidupan sosial manusiawi* bukan sebatas *cultural events* yang diselenggarakan negara sebagai bagian dari rekayasa kebudayaan.

Jalinan Pemikiran

Kebudayaan sebagai *human social life* dan kebudayaan sebagai identitas kultural mencerminkan prinsip mendasar dari keseluruhan pemikiran Gus Dur. *Human social life* berada di ujung muara pemikiran. Sementara kebudayaan sebagai identitas kultural menempati titik pijaknya.

Hal ini terjadi karena *human social life* merupakan kondisi etis yang menggambarkan kehidupan manusia yang baik. Oleh karena itu, *human social life* adalah kondisi kehidupan sosial yang ingin dicapai Gus Dur, baik melalui pemikiran maupun pergerakan. Pada titik inilah, *human social life* tidak sebatas definisi dari pemikiran kebudayaan, tetapi ideal kehidupan yang ingin diciptakan Gus Dur. Ideal kehidupan itulah ideal kebudayaan. Dari sini kemudian bisa dipahami bahwa segenap pemikiran dan gerakan sosial Gus Dur "bersifat kebudayaan", karena ia ingin menegakkan *kehidupan sosial manusiawi* tersebut. Pada titik ini pula, humanisme Gus Dur mengemuka sebab kondisi kemasyarakatan yang ia ciptakan adalah

http://pustaka-indo.blogspot.com

kondisi manusiawi. Artinya, Gus Dur telah menggerakkan humanisasi kehidupan sosial.

Demikian pula dengan kebudayaan sebagai identitas kultural. Ia menandaskan paradigma tradisionalis Gus Dur yang memang merupakan warga atau pimpinan tradisionalisme Islam di Indonesia, yakni NU. Hal ini penting sebab Gus Dur adalah penggagas pribumisasi Islam dan subkultur pesantren. Kedua gagasan ini merupakan kebajikan perenial yang berangkat dari kesadaran diri tradisionalisme (*self-conscious traditionalism*), meminjam istilah Martin van Bruinessen.[107] Kesadaran ini merupakan kebijaksanaan yang lahir dari pemahaman dan pengalaman mendalam atas tradisi. Tradisi inilah yang menjaga nilai-nilai kultural yang menjadi bagian inheren dari identitas kultural. Menurut Gus Dur, tradisi Islam di Indonesia berbeda dengan Arab, karena ia telah mengalami pertemuan-substansi dengan spiritualitas di Nusantara dalam bentuknya yang sangat kultural. Demikian pula pesantren yang merupakan subkultur, baik dari kultur *mainstream* pendidikan modern maupun *mainstream* pendidikan Islam Timur Tengah. Sebagai pelembagaan dari proses pribumisasi Islam, pesantren tentu memiliki identitas kultural Islam Nusantara tersebut.

Pada titik inilah, baik Islam pribumi, subkultur pesantren dan juga NU, merupakan kebudayaan sebagai identitas kultural yang tidak dilap-lap keindahan eksotiknya, tetapi digerakkan demi transformasi sosial. Inilah jalinan pemikiran antara pemikiran Islam, pesantren, NU, kebudayaan (identitas kultural) dengan perspektif transformatif dalam pemikiran sosial Gus Dur. Artinya, Gus Dur telah menggerakkan segenap modal (identitas) kultural itu demi perubahan

107. Martin van Bruinessen, "Traditions for the Future: The Reconstruction of Traditionalist Discourse within NU," dalam Greg Barton dan Greg Fealy (ed), *Nahdlatul Ulama, Traditional Islam and Modernity in Indonesia* (Australia: Monash Asia Institute, 1996) hlm. 165.

http://pustaka-indo.blogspot.com

sosial menuju *kehidupan sosial manusiawi.* Oleh karena itulah, ruang lingkup pribumisasi Islam bukan hanya akulturasi Islam dan budaya lokal, melainkan pula pengembangan aplikasi *nash* atas persoalan kontemporer. Pengembangan aplikasi *nash* ini tentu dilatari kesadaran untuk menyelesaikan persoalan kemanusiaan modern yang tidak ada di zaman klasik Islam. Oleh karena itulah, pesantren pun digerakkan demi pengembangan kemasyarakatan. Inilah gagasan pengembangan masyarakat melalui pesantren yang merupakan aplikasi dari gagasan *pengembangan masyarakat melalui pendekatan keagamaan.* Artinya, pesantren yang memiliki kultur unik itu tidak boleh terlelap dalam eksotisme kulturalnya, tetapi memanfaatkan keunikan kulturnya sebagai modal budaya bagi pengembangan masyarakat. Pesantren akhirnya memiliki fungsi transformatif.

Demikian pula NU yang digerakkan Gus Dur sebagai *gerakan keagamaan berwawasan struktural*. Dengan sifat gerakan seperti ini, NU adalah gerakan Islam yang konsen dengan kemanusiaan sebab ia sadar dan kritis terhadap ketimpangan struktural yang menghambat pembentukan kehidupan sosial manusiawi. Kepemimpinan NU Gus Dur menunjukkan hal ini, karena Gus Dur menempatkan NU sebagai kekuatan masyarakat sipil yang oposisional terhadap negara Orde Baru. Dengan demikian, kesinambungan antara kebudayaan sebagai *human social life* dan kebudayaan sebagai identitas kultural merepresentasikan kesinambungan antara pribumisasi Islam, universalisme Islam dan kosmopolitanisme Islam. Sebuah kesinambungan dari tiga titik utama pemikiran Islam Gus Dur.

Artinya, pribumisasi Islam adalah identitas kultural yang menjadi "akar kemasyarakatan" bagi terwujudnya universalisme Islam, yakni pemuliaan terhadap hak-hak dasar manusia yang dijamin di dalam *kulliyat al-khamsah* dari *maqashid al-syariah*. Untuk itu, universalisme Islam inilah dasar keislaman dari *kehidupan sosial manusiawi,* yang

http://pustaka-indo.blogspot.com

diwujudkan melalui dua titik pijakan. Pertama, titik lokal berupa pribumisasi Islam. Kedua, titik global berupa kosmopolitanisme Islam. Titik pijak kedua ini merupakan *conditio sine qua non* bagi perwujudan universalisme Islam, karena ia mempertemukan tradisi Islam dengan pengembangan kemanusiaan modern seperti rasionalisme, demokrasi, dan segenap globalitas peradaban dunia.

Dari sini tergambar jelas, bahwa pemikiran kebudayaan Gus Dur mendasari dan didasari oleh pemikiran Islamnya. Hal ini terjadi karena baik pribumisasi Islam, *Islam sebagai etika sosial* maupun negara kesejahteraan Islam, merupakan pengarahan Islam sebagai nilai etis yang mendasari pengembangan kehidupan sosial yang manusiawi. Oleh karena itu, seperti termaktub di atas, *kehidupan sosial manusiawi* memang menjadi tujuan utama dari segenap pemikiran Gus Dur. Dengan demikian, bisa dikatakan bahwa segenap pemikiran dan gerakan Gus Dur diperuntukkan demi "pemuliaan kebudayaan", karena dengannya *kehidupan sosial manusiawi* bisa diwujudkan.

Demikian halnya dengan pemikiran *demokrasi sebagai proses.* Pemikiran ini, yang tidak mau terjebak dalam *institusionalisme demokrasi* merupakan pemikiran demokrasi yang kritis. Artinya, ia digerakkan sebagai kritik atas pembatasan demokrasi hanya di dalam lembaga-lembaga formal demokrasi. Dengan demikian, *demokrasi sebagai proses* didasari oleh paradigma sosial transformatif yang mengarahkan proses demokratisasi sebagai media bagi perubahan sosial, tentu demi *kehidupan sosial manusiawi.* Oleh karena itu, *demokrasi sebagai proses* berangkat dari paradigma sosial transformatif yang diarahkan demi pembentukan *kehidupan sosial manusiawi.*

Pada titik ini pula, poros kesinambungan dari pemikiran sosial dengan pemikiran kebudayaan Gus Dur. Artinya, *kehidupan sosial manusiawi* sebagai kondisi ideal kebudayaan membutuhkan paradigma sosial transformatif. Sebab, demi pemanusiaan kehidupan

http://pustaka-indo.blogspot.com

sosial, manusia harus mentransformasikan kehidupan sosial yang tidak manusiawi, menuju kondisi yang manusiawi. Oleh karena itu, transformasi sosial atau transformasi struktural merupakan gerakan yang dibutuhkan demi perwujudan *kehidupan sosial manusiawi*. Di titik inilah paradigma sosial transformatif mendasari pemikiran kebudayaan, *kehidupan sosial manusiawi*. Hal serupa terjadi pada kritik Gus Dur atas evolusionisme antropologi yang menyudutkan pesantren sebagai kultur terbelakang. Ketika Gus Dur menulis subkultur pesantren untuk menjawab tantangan kaum evolusionis, Gus Dur telah menandaskan kebudayaan pesantren sebagai identitas kultural dirinya, dan identitas kultural Muslim pribumi pada umumnya.

Bab VIII
Peran Kebangsaan NU

Lembaran ini akan mengulas pemikiran dan praktik kepemimpinan Gus Dur atas Nahdlatul Ulama (NU). Senyata, pemikiran dan praktik ini diarahkan demi peran kebangsaan NU. Hal ini sekaligus menggambarkan penempatan Gus Dur atas Islam di tengah keindonesiaan modern yang meniscayakan peran kebangsaan NU. Peran ini pada titik tertentu merupakan "puncak tujuan" dari pemikirannya, yang merupakan ejawantah dari keprihatinan mendasar atas nasib kemanusiaan.

Marilah kita awali dengan pendasaran Gus Dur atas terminologi dari NU itu sendiri. Di dalam *Asal-Usul Tradisi Keilmuan di Pesantren*, Gus Dur menyatakan:

> Salah satu "peninggalan" *al-Hikam* adalah kata *nahdlah* untuk kebangunan yang dicantumkan dalam *Syarh Hikam*: *La tashhab man la yunhidluka ila Allah haluhu, wala yadulluka ila Allah maqaluhu.* Artinya, "Janganlah kau bersahabat dengan orang yang hal-ihwalnya tidak membangkitkan dirimu kepada Allah, dan janganlah berteman dengan orang yang ucapan-ucapannya tidak menunjukkan dirimu

http://pustaka-indo.blogspot

http://pustaka-indo.blogspot.com

> kepada Allah". Dari kata *la yunhidluka* atau tidak membangkitkan inilah lalu muncul ungkapan Nahdlatul Ulama, kebangkitan ulama.[108]

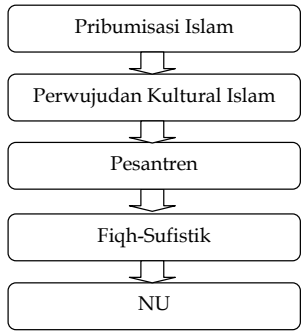
Dari teks ini terlihat bahwa Gus Dur menghubungkan nama NU dengan tradisi tasawuf di kalangan pesantren. Dengan demikian, kata Nahdlatul Ulama mendapatkan inspirasi salah satunya dari kata *nahdlah* di dalam teks *al-Hikam* tersebut. Kata *nahdlah* ini bermakna kebangkitan kepada Allah (*laa yunhidluka ila Allah*) sehingga Kebangkitan Ulama di dalam NU berarti kebangkitan kepada Allah. Meskipun penghubungan antara NU dan *al-Hikam* ini secara tidak langsung, ia menggambarkan kesinambungan NU dengan tradisi tasawuf di pesantren yang merupakan tradisi Islam Nusantara. Pendasaran NU atas tradisi tasawuf ini yang menjadi cikal bakal dari tradisi NU itu sendiri, yang oleh Gus Dur disebut sebagai *fiqh-sufistik*. Melalui pendasaran seperti ini, NU tidak sebatas organisasi sosial-keagamaan *(jamiyyah diniyyah ijtima'iyyah*). Akan tetapi, terlebih gerakan spiritual yang membasiskan pengabdian kemasyarakatan pada kedalaman spiritualitas.

Hal ini yang menggambarkan kesinambungan NU dengan tradisi Islam di Nusantara. Artinya, sebagai organisasi, NU merupakan "produk" dari proses pribumisasi Islam dan bentuk keislaman di Nusantara. Dengan demikian, NU tidak sebatas organisasi, tetapi gerakan keagamaan berbasis kultur. Hal ini tecermin dalam pemilahan antara "NU struktural" dan "NU kultural". Dalam ranah struktural, NU adalah organisasi sosial-keagamaan yang memiliki struktur institusional berjenjang, dari PBNU, PWNU, PCNU, hingga Ranting NU. Di dalam struktur itu, ada Banom (Badan Otonom) seperti IPNU-IPPNU, Ansor, Muslimat, dan Fatayat. Kesemua jenjang

108. Abdurrahman Wahid, "Asal-Usul Tradisi Keilmuan di Pesantren," dalam Jurnal *Pesantren* edisi Oktober-Desember 1984, hlm. 10–11.

http://pustaka-indo.blogspot.com

organisasional ini memiliki kerja administratif dan pola birokratis, tiada beda dengan organisasi modern kebanyakan. Sementara itu, di ranah kultural, NU merupakan kultur yang terbentuk oleh suatu kebudayaan Islam Nusantara. Bentuk kultural NU ini bisa dilihat dalam bagan berikut.



Bagan 8.1
Kultur NU

Bagan di atas menggambarkan kultur NU menurut Gus Dur. Tentu gambaran ini merupakan abstraksi penulis atas pemikiran keislaman Gus Dur yang *sinambung* dengan pemikiran NU-nya. Di dalam gambaran ini kita bisa melihat kesinambungan NU dengan pribumisasi Islam. Artinya, kelahiran NU sebagai organisasi didahului oleh proses awal pribumisasi Islam di Nusantara pada kisaran abad ke-15 M. Pribumisasi Islam inilah yang akhirnya membentuk *perwujudan kultural Islam*, yakni perwujudan Islam yang bersifat kultural sebagai hasil pertemuan kultur Islam dengan kultur keruhanian di Nusantara. Perwujudan kultural inilah yang melembaga dalam pesantren yang di dalamnya memuat tradisi Islam *fiqh-sufistik*. Artinya, corak keislaman yang dibawa oleh pribumisasi Islam adalah *fiqh-sufistik* yang kemudian terlembaga di dalam pesantren. Oleh karena itu, bisa dipahami bahwa pesantren tidak sebatas lembaga pendidikan dalam artian

http://pustaka-indo.blogspot.com

administratif, tetapi subkultur. Pesantren sebagai subkultur inilah yang akhirnya terlembaga di dalam NU sebab NU merupakan "pesantren besar" dan pesantren merupakan "NU kecil".

Dengan meletakkan NU di dalam kultur pribumisasi Islam, NU memiliki pola pikir tersendiri yang lahir dari kekhasan tradisi pesantren. Pola pikir ini merujuk pada:

> Inti dari tradisi keilmuan NU adalah perpautan organis antara *tauhid*, *fiqh*, dan *tasawuf* secara tidak berkeputusan, yang menumbuhkan pandangan terpautnya dimensi duniawi dan ukhrawi. Yang paling disukai di lingkungan NU adalah ungkapan: "Hidup dunia sangatlah penting, kalau dijadikan persiapan untuk kebahagiaan akhirat, dan akan kehilangan artinya jika tidak diperlakukan seperti itu". Perpautan ini merupakan mekanisme kejiwaan di NU untuk menghadapi tantangan sekularisme terang-terangan (*blantant*) dari modernisasi.[109]

Pola pikir ke-NU-an yang lahir dari tradisi keilmuan pesantren ini merupakan perpautan organis antara tauhid, fiqih, dan tasawuf. Tauhid membentuk keyakinan akidah atas Tuhan. Fiqih membentuk pola pikir sarwa hukum serta tasawuf membentuk pola pikir substantif di dalam melaksanakan tauhid dan fiqih. Ketiganya membentuk kesatuan pemikiran dan sikap yang khas *nahdliyyin*. Di satu sisi, semua pemikiran dan tindakan warga NU diarahkan demi penauhidan Allah, dengan cara menempatkan Allah sebagai tujuan utama dari segenap tindakan hidupnya. Inilah yang Gus Dur sebut sebagai asketisisme (*zuhud*). Sikap ini kemudian diwujudkan melalui ketaatan terhadap syariat yang secara disipliner terwadahi di dalam ilmu fiqih. Dengan demikian, warga NU adalah "warga syariat" sebagaimana para penegak syariat Islam yang sayangnya oposisioner terhadap NU. Hanya saja karena pengamalan syariat ini dilambari oleh tasawuf, fiqih NU

109. Abdurrahman Wahid, "NU dan Islam di Indonesia Dewasa Ini," Jurnal *Prisma* 4, April 1984, hlm. 7.

http://pustaka-indo.blogspot.com

akhirnya tidak seperti fiqih Wahabi, fiqih Ikhwanul Muslimin, atau fiqih Hizbut Tahrir yang bersifat legal-formalis, melainkan pengedepanan atas hikmah/kebijaksanaan. Hikmah ini merupakan "substansi halus" yang ada di dalam syariat yang mengarah pada pengesaan Allah secara spiritual. Hal ini yang tidak dimiliki oleh Islam radikalis non-NU.

Dengan menempatkan tasawuf sebagai "dasar dalam" dari fiqih, akhirnya fiqih bersifat lentuk dan mampu ditempatkan di kondisi yang senantiasa berubah. Kelentukan ini selain disebabkan tasawuf, juga disebabkan oleh rasionalitas fiqih itu sendiri, yang menurut Gus Dur ada di dalam *ushul fiqh* dan *qawaid al-fiqhiyyah*. Pada titik tertentu, rasionalitas *fiqhiyyah* inilah yang menjadi rasionalitas NU di dalam ranah politik. Papar Gus Dur:

> Dengan meletakkan kunci masalah pada pengesahan oleh fiqh, NU mampu melakukan penyesuaian dengan tuntutan negara modern, walaupun dalam banyak aspek kenegaraan, pandangan "serba fiqh" itu juga sering merupakan "hambatan" bagi pemegang pemerintahan untuk melaksanakan wewenangnya… Bahkan oleh NU diajukan tuntutan agar kebijakan pemerintah disesuaikan kepada ketentuan fiqh… seperti "kebijaksanaan kepala pemerintahan harus mengikuti kesejahteraan rakyat" (*tasharruful imam 'alarraiyyah manutun bil mashlahah).*[110]

Penggunaan fiqih sebagai rasionalitas politik ini membuahkan pola pemikiran politik yang lentuk dan rasional, bukan kaku dan ideologis. Kelentukan ini terjadi karena di dalam fiqih terdapat kaidah fiqih yang menjadi dasar-praktis bagi persoalan-persoalan politik praktis. Salah satu kaidah yang menjadi dasar politik NU adalah *tasharruf al-imam 'ala al-ra'iyyatihi manuthun bi al-mashlahah*. Keabsahan seorang pemimpin atas rakyatnya bergantung pada

110. Abdurrahman Wahid, "NU dan Islam di Indonesia Dewasa Ini," Jurnal *Prisma* 4, April 1984, hlm. 10–11.

http://pustaka-indo.blogspot.com

kemampuan menyejahterakan rakyat. Dengan kaidah seperti ini, legitimasi kepemimpinan tidak didasarkan pada bentuk legitimasi, apakah bersifat Islami atau sekuler, melainkan kemampuan pemimpin dalam menyejahterakan rakyat.

Pola pikir seperti ini yang menjadi ciri khas pemikiran politik NU yang tidak banyak dipahami masyarakat. Hal ini membuahkan kesalahpahaman atas pola politik NU yang sering dicap sebagai bagian dari oportunisme. Gus Dur menyatakan:

> Oportunisme NU itupun seringkali dijadikan kambing hitam bagi tidak konsistennya "perjuangan islam".. Tuduhan itu dikatakan tidak tepat, karena bagi NU pedomannya bukanlah "strategi perjuangan politik" atau "ideologi islam", melainkan keabsahan di mata hukum fiqh.[111]

Teks di atas menggambarkan kritik Gus Dur atas kesalahpahaman sebagian pihak yang melihat praktik politik NU sebagai oportunisme. Kesalahpahaman ini didasarkan pada praktik politik NU yang sering berganti haluan mengikuti pasang surut kekuasaan. Fenomena inilah yang membuahkan cap oportunisme tersebut. Gus Dur mengklarifikasi hal tersebut dengan menggambarkan hakikat politik NU yang tidak menggunakan "strategi perjuangan politik" atau "ideologi Islam", tetapi keabsahan di mata fiqih.

Beberapa misal dari strategi keabsahan fiqh ini terlihat pada beberapa fase pengawalan dan pengabsahan NU atas bentuk negara-bangsa Indonesia. Pengawalan dan pengabsahan ini memperlihatkan kelentukan pemikiran NU yang bersifat strategis, baik demi terbentuknya negara-bangsa beradab, maupun demi kemaslahatan umat. Gus Dur memaparkan fase ini dalam beberapa tahap:

111. Abdurrahman Wahid, "NU dan Islam di Indonesia Dewasa Ini," Jurnal *Prisma* 4, April 1984, hlm. 9.

http://pustaka-indo.blogspot.com

Tahap pertama, penerimaan atas nusa-bangsa (*nation*) Indonesia. Melalui pengesahan Muktamar NU di Banjarmasin 1936 atas wilayah Hindia-Belanda sebagai *dar al-shulh* (negeri damai).

Tahap kedua, penerimaan negara (*state*) RI. Melalui peran pemimpin NU (A. Wahid Hasyim, Kiai Masykur dan Zainul Arifin) dalam perumusan Pancasila dan UUD 45. Dengan penerimaan ini, pembelaan atas RI bersifat *fardlu 'ain* melalui Resolusi Jihad, Oktober 1945.

Tahap ketiga, pengesahan Presiden RI sebagai *waliyyul amri al-dlaruri bis syaukah.* Melalui Munas Alim Ulama di Cipanas, Bogor 1954. Dengan pengesahan ini, pemerintahan RI sah secara *syar'i* dan berhak menerapkan syariat Islam dalam urusan nikah (wali hakim), waris, wakaf dan haji.

Tahap keempat (kulminasi), penerimaan atas Pancasila. Melalui Muktamar ke-27 NU di Situbondo (1984). Pancasila sebagai asas konstitusi negara, yang tidak menggantikan Islam sebagai akidah.[112]

Dari keempat fase ini terlihat komitmen NU atas bentuk negara-bangsa (*nation-state*) modern. Bentuk ini memang bukan cita ideal, melainkan kondisi faktual yang harus diterima sebagai upaya penciptaan kemaslahatan umat. Bentuk ideal negara tentulah negara Islam. Oleh karena itu, bisa dipahami mengapa wilayah Hindia-Belanda (Nusantara) yang berada di bawah garis pemerintahan kolonial Belanda dihukumi sebagai *dar al-shulh* dalam terminologi *dar al-Islam*. Menariknya terma *dar al-Islam* ini tidak dipahami dalam kerangka "negara Islam", melainkan "negeri Islam". Hal ini terjadi karena dua hal. Pertama, meskipun wilayah Hindia-Belanda dikuasai pemerintahan Belanda yang notabene pemerintahan non-Islam, umat Islam tetap memiliki kebebasan melaksanakan syariat Islam. Kedua, di wilayah Nusantara itu pernah berdiri kerajaan-kerajaan Islam, sejak Kerajaan Samudera Pasai, Kerajaan Aceh, Kerajaan Demak,

112. Abdurrahman Wahid, "Agama, Negara dan Sikap Moderat NU", Pengantar buku, Einar M. Sitompul, *NU dan Pancasila* (Jakarta: Sinar Harapan, 1989), hlm. 3–4.

http://pustaka-indo.blogspot.com

hingga Mataram Islam. Dengan adanya historisitas kerajaan Islam ini, wilayah Nusantara adalah "negeri Islam" meskipun tentu bukan "negara Islam".

Pengabsahan sebagai "negeri Islam" inilah yang membuahkan Resolusi Jihad pada Okotober 1945. Artinya, tanpa pengabsahan tersebut, Resolusi Jihad yang berisi kewajiban (*fardlu 'ain*) membela tanah air dari penjajahan Belanda tidak bisa diterapkan. Pada level struktural, status "negeri Islam" ini pun telah dirampungkan oleh para pemimpin NU di PPKI yang menyelaraskan Islam dengan bangunan NKRI. Pada titik inilah NU telah mengembangkan *Islamic nation-hood* atau nasionalisme berbasis Islam. Artinya, Islam telah ditempatkan sebagai basis bagi nasionalisme Indonesia karena negeri ini adalah "negeri Islam".

Komitmen atas kebangsaan ini kemudian dipraksiskan dalam pengabsahan pemerintah RI sebagai pemerintahan Islami. Hal ini dilakukan melalui pemberian status *waliyyu al-amri al-dlaruri bi al-syaukah*. Pemerintahan darurat yang memiliki wewenang menerapkan syariat Islam. Pemberian status ini dilandasi oleh pemilahan antara imam agung (*imam al-a'dham*) dan imam darurat (*imam al-dlaruri*). Imam agung adalah ideal kekhilafahan yang dipimpin oleh satu orang khalifah yang memimpin semua dunia Islam. Setelah keruntuhan Khilafah Turki Utsmani pada 1924, imam agung ini sudah tiada lagi. Tersisa yang ada hanyalah para pemimpin negara-bangsa di negeri-negeri Islam atau di beberapa negara Islam. Artinya, kepemimpinan agung yang bersifat global supra-bangsa sudah tidak ada lagi sehingga imam-imam di negeri Islam harus tetap diterima dan diberi status keislaman agar syariat tetap bisa diterapkan. Imam dalam konteks negeri Islam inilah yang disebut sebagai *imam al-dlaruri*.

Segenap fase pengawalan dan pembentukan negara-bangsa RI ini kemudian disempurnakan dengan penerimaan NU atas

http://pustaka-indo.blogspot.com

Pancasila pada Muktamar ke-17 di Situbondo (1984). Penerimaan ini menempatkan Pancasila sebagai dasar negara yang tidak mengganti Islam sebagai akidah. Dengan demikian, Pancasila ditempatkan pada level komitmen kenegaraan yang menjaga kehidupan bersama. Di dalam kehidupan bersama itu, umat Islam tetap bisa menempatkan Islam sebagai akidah. Jika meminjam istilah Gus Dur, Pancasila adalah "bangunan rumah". Islam adalah "rumah tangga". Sebagai "bangunan rumah", Pancasila menaungi semua warga bangsa yang majemuk. Pada saat bersamaan, umat Islam tetap bisa mengatur internal umatnya dengan "rumah tangga Islam".

Kepemimpinan NU

Demikianlah, pemikiran ke-NU-an Gus Dur terentang antara tegangan NU dan kebangsaan Indonesia. Hal ini menunjukkan keinginan Gus Dur untuk melakukan modernisasi NU dalam kerangka modernisasi Islam. Di era Orde Baru tersebut, Gus Dur menyadari bahwa tantangan yang dihadapi NU beragam. Di satu sisi ia harus menjawab tantangan modernitas dalam kerangka negara-bangsa yang meminta kewaskitaan pemikiran dan sikap NU. Atas tantangan ini, NU terbukti berhasil mengembangkan pemikiran politik Islam yang selaras dengan bangunan negara modern. Di sisi lain, NU juga dihadapkan dengan tantangan pembangunan yang dibawa oleh negara modern tersebut. Artinya, pembangunan sebagai ideologi ekonomi-politik membawa tantangan serius bagi garis politik NU yang menjadikan kemaslahatan rakyat sebagai sumbu etisnya. Atas tantangan inilah kepemimpinan Gus Dur, yakni sejak 1984 hingga 1998, menggambarkan relasi negara-NU yang bersifat "dansa-gengsi". Satu saat mesra, satu saat lagi konfliktual.

Dalam lanskap ini, penulis akan mengelaborasi fase kepemimpinan NU Gus Dur dalam kerangka pembangunan Orde Baru. Elaborasi

http://pustaka-indo.blogspot.com

ini akan menggambarkan praksis Gus Dur yang berangkat dari pemikiran NU di atas. Secara struktural, gerak dan pemikiran Gus Dur terkonstruk dalam pergulatan "dansa-gengsi" antara NU yang ia nahkodai, *vis a vis* negara Orde Baru, yang juga melakukan "peminggiran dan pendekatan" atas umat Islam. Jadi, dalam hal ini, pemikiran Gus Dur berfungsi sebagai upaya stabilisasi hubungan NU-negara, meski hubungan ini bukan bersifat akomodasi oportunis, melainkan kolaborasi kritis. Namun, cara ini bukan *trademark* Gus Dur karena pada akhir kepemimpinannya di NU pada dekade 1990, keharmonisan NU-negara telah berubah menjadi hubungan oposisional yang sering membuat negara resah karena umat Muslim yang dianggap tradisional ini ternyata mampu mengembangkan strategi perang yang cerdik dan radikal. Dalam hal ini, berbagai elaborasinya tentang kritik dan pendekatan alternatif terhadap pembangunan, terealisasikan melalui NU, baik pada tataran kritik ideologi Pancasila maupun agenda pengembangan masyarakat melalui pesantren yang menjadi strategi utama pembangunan *bottom-up*-nya.

Kecenderungan ini bisa tampak sejak periode awal kepemimpinan Gus Dur di NU. Momen yang paling fenomenal adalah Muktamar ke-27 Situbondo pada 1984 ketika Gus Dur dan Kiai Ahmad Siddiq menjelma "jembatan modernitas" antara NU, Aswaja, dan Pancasila. Dua langkah revolusioner, yakni penerimaan asas tunggal Pancasila yang berarti pengabsahan Islam atas ideologi sekuler, serta "cerai politik" NU dari PPP. Dua langkah yang berimplikasi struktural komprehensif, karena NU telah membebaskan diri dari cengkeraman depolitisasi Islam oleh negara serta kesempatan luas untuk lebih *concern* pada kerja-kerja sosial, sesuai Khittah 26. Hal ini strategis karena latar sosio-politik yang tidak kondusif karena Soeharto telah berupaya memonopoli Pancasila dengan menafsirkan dan melaksanakannya

http://pustaka-indo.blogspot.com

melalui struktur politik negara, sebagaimana tergambar dalam inisiatif pemerintah pada 1973 dan 1983.

Pada 1973, terjadi pengebirian terhadap sistem partai politik yang kompetitif dengan mengurangi jumlah partai menjadi tiga, salah satunya sekan-akan mewakili Islam (PPP) termasuk NU sebagai anggota faksinya. Rencana untuk mendepolitisasi guna memisahkan agama dengan politik memang menjadi strategi pertama Orde Baru untuk menghindari sejarah kelam benturan primordialisme agama dalam konstelasi politik. Dalam hal ini, Gus Dur sepakat dengan negara, karena ketidaksetujuannya atas usaha politisasi agama demi segelintir kepentingan elite. Dari sini, penerimaan Pancasila menjadi langkah politik Gus Dur sebagai legitimasi atas pemisahan jelas antara agama dan politik yang kemudian melambari era baru perpolitikan Islam di tengah arus modernisasi.

Secara politis, penerimaan NU atas asas tunggal Pancasila karena ketentuan UU No. 8/1985 yang menjadikan Pancasila sebagai satu-satunya pegangan organisatoris minus-Islam dan yang membuat NU menyatakan independensi struktural dari PPP. Hal ini telah membiaskan perkembangan berharga dalam sejarah Islam di Indonesia, di mana organ-organ Islam, baik organisasi kemasyarakatan maupun politik, telah melepaskan impian islamisasi negara serta menjadikan syariat sebagai etika sosial. Bagi Gus Dur, perkembangan ini telah mampu menyelesaikan persoalan pelik hubungan antara Islam dan negara yang hingga saat itu masih mengalami ketegangan di sebagian besar kawasan Dunia Islam. Dalam hal ini, asas Pancasila dicapai ketika ada keluwesan sikap dari kedua belah pihak, baik pemerintah maupun ormas-ormas Islam untuk meletakkan Pancasila sebagai asas dalam arti landasan ideologis-konstitusional, sedangkan Islam menjadi akidah atau keyakinan iman. Asas selaku landasan ideologis-konstitusional mengharuskan penerimaan semangat

http://pustaka-indo.blogspot.com

kebangsaan sebagai kehidupan bernegara, sedangkan keyakinan iman berfungsi mengisi kebutuhan ruhani masyarakat tanpa menggugat otoritas ideologis dan konstitusional dari semangat kebangsaan yang diwujudkan oleh asas Pancasila tersebut.[113] Sesuatu yang sepintas lalu sangat mudah untuk direkonstruksi, tetapi dalam dirinya mengandung kerumitan luar biasa.

Dengan mendudukkan Pancasila sebagai landasan ideologis-konstitusional, kaum muslimin telah meninggalkan keharusan mewujudkan ajaran Islam secara keseluruhan dalam perundang-undangan negara, sebuah keputusan fundamental yang tidak ternilai harganya. Melalui keputusan tersebut, upaya mewujudkan ajaran agama (syariat) dalam kehidupan bermasyarakat melalui negara kemudian dipindahkan kepada landasan moral masyarakat sehingga gerakan keagamaan mencapai muara yang integratif dengan kekuatan-kekuatan formal politik dan kemasyarakatan yang tidak berwarna keagamaan dalam sebuah lanskap kepentingan kebangsaan.

Keluarnya NU dari politik praktis dimaksudkan Gus Dur untuk menyelamatkan diri dari depolitisasi yang dia rumuskan melalui istilah *unpolitical politics* (berpolitik tanpa panggung politik).[114] Hal ini terjadi akibat tekanan terus-menerus dari pemerintah terhadap politik Islam dengan menggunakan Pancasila guna membatasi kegiatan partai-partai yang legal. Dari situasi ini, NU memutuskan meninggalkan politik. Bagi Gus Dur, jika NU tetap berada dalam struktur politik formal yang dirancang pemerintah, akan semakin kompromistis dan tidak bisa melindungi kepentingan kelembagaan dan umatnya. NU juga tidak bisa menyumbangkan perkembangan wacana politik

113. Abdurrahman Wahid, "Peranan Organisasi Kemasyarakatan dalam Pembangunan Politik: Sebuah Telaah Awal," *Makalah* pada Praseminar Sistem Politik dan Demokrasi Pancasila, IKAL-LEMHANAS, Jakarta, 24 Agustus 1988, hlm. 3–4.
114. Lihat Ulil Abshar-Abdalla, "Partai, Civic Education dan Wilayah 'Netral Politik'" Jurnal *Tashwirul Afkar,* Edisi No. 4/1999 (Jakarta: Lakpesdam), hlm. 50.

http://pustaka-indo.blogspot.com

dan pembangunan nasional dengan suara tegas, demokratis, dan independen. Gus Dur berargumen bahwa institusi-institusi politik formal hanya dimungkinkan oleh pemerintah jika untuk mendukung program pembangunan dan secara sederhana hanya berfungsi untuk mengasingkan perilaku politik yang independen. Beliau mengungkapkan:

> Jadi, gagasannya adalah untuk menolak penafsiran pemerintah terhadap Pancasila sebagai ideologi yang mendominasi dengan mengembangkan pandangan alternatif mengenai Pancasila. Visi mengenai Pancasila hanya bisa dikembangkan di luar politik. [115]

Dari sini ditemukan benang merah pemikiran itu, yakni pada orientasi transformatif dari sebuah dinamisasi Islam. Ketika Gus Dur mengintegrasikan Islam dengan Pancasila melalui berbagai langkah rekonstruktif atas bangunan hukum Islam agar bersifat terbuka bagi ideologi "yang lain" sehingga arah gerak dari langkah tersebut bukan semata akomodasionisme, melainkan lebih kepada strategi pertama guna gerak yang paling utama, yakni perubahan struktur politik. Penerimaan Pancasila bukan akibat tekanan pemerintah atas gerakan NU, tapi sebab yang akan membuat NU mampu bersikap kritis karena dengan mengakui legitimasi ideologi negara NU bisa merebut penafsiran yang selama ini hanya menjadi hak prerogatif negara kepada sebuah penafsiran alternatif yang lebih mencerminkan hak-hak asasi dan rasa ketertindasan masyarakat. Hal ini akan tampak pada pergulatan Gus Dur dengan Soeharto pada dekade awal 1990 ketika

115. "*So, the idea was that in order to resist the government's interpretation of Pancasila as the all-embodying, all-dominating ideology, is by developing alternative view of Pancasila. And that vision on Pancasila could only be developed outside politics".* Lihat Douglas E. Ramage, "Democratisation, Religious Tolerance and Pancasila: The Political Thought of Abdurrahman Wahid," dalam *Nahdlatul Ulama, Traditional Islam and Modernity in Indonesia,* Greg Barton dan Greg Fealy (ed) (Australia: Monash ASIA Institute, 1996), hlm. 235.

http://pustaka-indo.blogspot.com

sebagai Ketua Umum NU, Gus Dur benar-benar mempraksiskan "strategi politik Pancasila" yang telah dirintisnya pada era 1980.

Momen kedua realisasi pemikiran Gus Dur digerakkan para era kepemimpinan NU 1989–1993. Pada era ini, Gus Dur telah mulai menerapkan gerak *transformasi kultural*-nya melalui berbagai agenda pengembangan masyarakat. Salah satunya adalah menggunakan pesantren sebagai basis pergerakan. Hal ini menandai perkembangan strategi beliau menghadapi pembangunan ketika akomodasi pada tataran struktural lewat penerimaan Islam atas Pancasila telah mulai diturunkan pada level perubahan sosial pada level masyarakat. Artinya, langkah inilah yang dimaksud dalam beberapa lekuk pemikirannya mengacu kepada kritik atas pendekatan *top-down* dari pembangunanisme sehingga Gus Dur kemudian menciptakan gerak *pembangunan dengan membangun diri sendiri* yang merupakan strategi alternatif pembangunan bersifat *bottom-up* melalui pemanfaatan maksimal kekuatan NGO guna membentuk kemandirian masyarakat menggali potensi partisipatif bagi proses pengembangan diri.

Masa ini bisa disebut sebagai era *pengembangan masyarakat melalui pesantren*-nya Gus Dur di mana diskursus yang melingkupi pemikirannya bukan sebatas penggalian tradisi pesantren *vis a vis* modernisasi pendidikan, melainkan melangkah ke lanskap *menggerakkan tradisi* pesantren guna mentransformasi masyarakat berhadapan dengan hegemoni pembangunan. Berangkat dari paradigma ini, NU era kedua kepemimpinan Gus Dur digerakkan pada level pengembangan sosio-ekonomi yang sudah direkomendasikan oleh Muktamar Semarang 1979 yang memberikan instruksi agar *concern* sosial (*syu'un ijtima'iyah*) diberi penekanan. Akan tetapi, ruang lingkup *syu'un ijtima'iyah* ini hingga Munas 1983 masih bersifat karikatif yang melalui pembatasan kegiatan hanya pada hal-hal teknis keumatan, misalnya pemberian kemudahan perjalanan haji, pengawasan makanan

http://pustaka-indo.blogspot.com

dan minuman untuk menjamin kehalalannya, maupun bimbingan bagi orang yang baru masuk Islam. Artinya, para implementator paradigma *concern* sosial ini belum mampu menerjemahkan yang disebut oleh Mitsuo Nakamura sebagai *tradisionalisme radikal,* di mana NU pada 1979, telah menjelma oposisi kritis atas pemerintah. Dari sini, Gus Dur menyusupkan arah komitmen sosial tersebut kepada kerja pendampingan masyarakat yang pada satu sisi mampu menggali kemampuan masyarakat untuk memberdayakan dirinya sendiri, sembari di sisi lain membentuk berbagai lembaga yang dapat memenuhi kebutuhan pokok seperti pendidikan koperasi, bantuan hukum, penyediaan air bersih, serta pendirian Bank Perkreditan Rakyat (BPR) yang merupakan hasil kerja sama dengan Bank Summa sebagai strategi pendekatan umat Islam terhadap potensi ekonomi kaum Cina Muslim.

Pada titik ini, Gus Dur menggerakkan strategi "akomodasionis" dalam menghadapi negara. Strategi ini merupakan tanggapan pada perkembangan politik Soeharto yang mulai menyadari potensi Islam dalam pembangunan. Sebagaimana pernyataannya dalam pembukaan Muktamar ke-28 di Pesantren Al-Munawir, Krapyak, Yogyakarta 25–28 November 1989 yang secara politis Soeharto menyatakan bahwa dua dekade curiga antara pemerintah dan NU telah berakhir sehingga secara eksplisit kedua belah pihak berkesempatan saling "memanfaatkan". Potensi inilah yang dilihat Gus Dur, dalam arti sebagai pemimpin umat Muslim terbesar, beliau tidak bisa berbuat gegabah melalui sebuah laku konfrontatif, sebab bagaimanapun, masyarakat di bawah membutuhkan lebih dari sekadar perlawanan revolusioner, melainkan sebuah pemenuhan kebutuhan yang nyata. Langkah ini secara *apik* dibaca oleh Martin van Bruinessen atas ungkapan Gus Dur:

http://pustaka-indo.blogspot.com

> *Being oppositional was perhaps more heroic but it did not leave one the freedom to do the things that really matter. The social and economic backwardness of the masses represented by the NU – this is his major theme– need to be remedied before it is too late to catch up with the others.*[116]

Keyakinan terhadap a-heroisme perjuangan ini menjadi *cultural core* (inti pola kebudayaan) pergerakan Gus Dur. Seperti yang telah tergali dalam lekuk pemikiran *transformasi struktural non-revolusioner,* gerak perubahan yang ideal bukanlah sebuah revolusionerisme karena hal tersebut sebenarnya sering lupa kebutuhan *real* masyarakat bawah yang tidak selalu atau bahkan tidak pernah terlibat dalam pertarungan ideologi, yang membuahkan revolusi tersebut. *Perubahan struktural tanpa Marx* inilah yang diimplementasikan Gus Dur, khususnya pada periode kedua kepemimpinan NU. Hal ini bukan tanpa konsekuensi sebab ketika pada tataran struktural, Gus Dur bersikap akomodasionis, pada level kultural, dia telah menggerakkan perubahan sosial melalui pendampingan partisipatoris masyarakat dengan memanfaatkan berbagai kekuatan NGO, termasuk pendirian P3M sebagai realisasi aktivisme sosial NU. Apa yang dibaca Martin ketika Gus Dur tidak bersikap oposisional terhadap pemerintah demi kebebasan untuk meraih "kue pembangunan" demi kebutuhan masyarakat *nahdliyyin,* merupakan langkah realistis yang dilambari oleh sebuah kesadaran mendalam akan pergulatan *arus bawah* NU yang selama ini terpinggirkan dalam perhelatan struktural politik.

Pada momen ini, pergulatan Gus Dur juga menemukan ruang dalam lingkungan internal NU, sebagaimana terkonstruk dalam konflik Muktamar ke-28 di Krapyak, Yogyakarta. Konflik ini mengacu pada upaya kampanye negatif para lawan politik yang

116. Martin van Bruinessen, "The 28th Congress of the Nahdlatul Ulama: Power Struggle and Social Concerns," dalam *Nahdlatul Ulama, Traditional Islam and Modernity in Indonesia* (Australia: Monash ASIA Institute, 1996), hlm. 153.

http://pustaka-indo.blogspot.com

memanfaatkan berbagai pemikiran dan laku politik Gus Dur yang kontroversial, misalnya Kiai As'ad Syamsul Arifin (padahal pada Muktamar ke-27, sangat getol mendukung Gus Dur) lantaran keresahannya atas penggantian Gus Dur terhadap *assalamu'alaikum* menjadi *selamat pagi.* Keresahan tersebut ditambah dengan berbagai lontaran gagasan yang dianggap liberal seperti penghormatan pada Syi'ah dan teologi rasional Mu'tazilah, kedekatan dengan kalangan Kristen, serta pembaruan dan kritik Gus Dur atas tekstualitas *kitab kuning.* Berbagai pemikiran ini sungguh menjelma "bom intelektual" yang menyulut ketersinggungan di kalangan para kiai, meski akhirnya Gus Dur mampu menjelaskan berbagai rekonstruksi pemikiran tersebut, secara *fiqhiyah* sehingga sebagian besar, terlebih generasi muda NU, tidak hanya bisa memaafkan, tetapi malah bersikap sangat apresiatif, sebagaimana apresiasi gerbong muda ini terhadap gagasan transformatif pengembangan masyarakat.

Di sinilah letak dukungan suara terhadap Gus Dur karena sebagian besar masyarakat *grass roots* serta kaum muda merasakan kemanfaatan besar atas pemikiran dan gerak progresifnya. Dukungan ini, yang ternyata pernah digembosi oleh para politisi khususnya pada momen Munas Ulama NU 1987, yaitu sekelompok politisi tetap bersikukuh ingin menjadikan NU sebagai partai politik selain PPP. Gus Dur hendak disingkirkan, apalagi pasca-penerimaannya sebagai anggota MPR mewakili utusan golongan dari Golkar pada 1989 yang sempat merusak kredibilitas oposisionalnya terhadap partai politik. Ditambah lagi isu radikalisme Gus Dur, di mana beliau terlibat dalam penulisan surat protes beberapa NGO atas proyek waduk Kedungombo yang membuat penduduk kehilangan tempat tinggal. Beberapa NGO ini melayangkan surat tersebut pada Bank Dunia yang mensponsori proyek tersebut dan hal ini betul-betul membuat pemerintah marah.

http://pustaka-indo.blogspot.com

Periode selanjutnya adalah perang, di mana Gus Dur merealisasikan kritik ideologi pada awal 1980 kepada upaya perebutan penafsiran atas monopoli Pancasila sebagai ideologi negara yang tetutup dan absolut. Periode ini berlangsung selama awal 1990 ketika Soeharto telah "berselingkuh" dengan gerakan islamisasi, sementara agenda pembangunan tidak jua merevisi berbagai praktik dehumanisasi yang cenderung bersifat antidemokrasi. Perebutan penafsiran ini berangkat dari keprihatinan Gus Dur atas "ancaman terhadap Pancasila" oleh negara. Hal ini terjadi melalui monopoli penafsiran terhadap Pancasila yang secara politis memberangus berbagai ideologi kiri-kanan melalui de-ideologisasi yang termaktub dalam *asas tunggal* dan kebijakan fusi partai. Dalam hal ini, "strategi Pancasila" merupakan kontinuitas dari komitmen NU terhadap nilai-nilai kebangsaan yang oleh Gus Dur dimaknai sebagai hubungan harmonis antara Islam dan nasionalisme. Dia juga membantah berbagai pandangan miring yang mempertentangkan keduanya dan melihat ideologi negara-bangsa sebagai sesuatu yang sekuler (anti-Islam). Menurutnya:

> … paham kebangsaan yang dianut NU sesuai dengan Pancasila dan UUD 45. NU menjadi pelopor dalam masalah-masalah ideologis. Padahal seluruh dunia Islam, hal ini masih menjadi persoalan antara Islam dan nasionalisme. Para penulis Saudi Arabia menganggap nasionalisme itu sebagai sekularisme. Mereka belum mengetahui adanya nasionalisme seperti di Indonesia yang tidak sekuler. Melainkan menghormati peranan agama. [117]

Pada titik ini, makna Rapat Akbar NU 1 Maret 1992 menemukan ruangnya. Melalui forum terbesar dalam rangka Harlah ke-66 NU ini, Gus Dur menunjukkan kekuatan *jama'ah* NU sebagai garis depan

117. Douglas E Ramage, "Pemahaman Abdurrahman Wahid tentang Pancasila dan Penerapannya, dalam Era Paska Asas Tunggal," dalam *Gus Dur, NU, dan Masyarakat Sipil* (Yogyakarta: LKiS, 1997), hlm. 101–106.

http://pustaka-indo.blogspot.com

agen perubahan. Oleh Fajrul Falakh, momen ini disebut sebagai *theatricum symbolicum,* di mana Gus Dur sedang menciptakan "perlawanan simbolik" atas hegemoni pemerintah.[118] Isu utamanya adalah peneguhan kembali kesetiaan NU terhadap Pancasila dan UUD 45 sebagai konstitusi yang sah dan pilar kehidupan politik yang sehat. Hal tersebut dilakukan, karena sejak awal 1991, Soeharto telah menekan segenap ormas agar mendukung pencalonannya sebagai presiden pada periode selanjutnya. Muhammadiyah dan ICMI sudah *kena*, sementara NU melalui peneguhan kesetiaan (hanya) kepada Pancasila, secara implisit hendak menolak kooptasi Soeharto tersebut. Tutur Gus Dur:

> Dengan menolak untuk mendukung (Soeharto) secara terbuka, kami tidak memberikan dukungan terhadap sistem pemerintahan yang tak imbang ini. Dengan mendukung Pancasila dan Undang-Undang Dasar 1945, kami bisa mengatakan bahwa NU sedang mencoba mengubah secara halus sistem yang ada, yang bertumpu pada 'koncoisme' dan pengrusakan negeri ini dalam jangka penjang, dan menguras sumberdaya alam kami demi keuntungan sedikit orang.[119]

Hasilnya, Soeharto tidak mampu melarang secara terbuka Rapat Akbar tersebut karena NU secara simbolis mendukung ideologi negara. Namun secara *latent*, Soeharto menggerakkan aparat pemerintah menghadang para peserta Rapat Akbar sehingga kata Gus Dur, warga *nahdliyyin* yang seharusnya berjumlah hingga 500.000 hanya mampu hadir sekitar 150.000 orang. Oleh karena penggagalan ini, Gus Dur melayangkan surat kepada Soeharto pada 2 Maret 1992 sebagai

---

118. Mohammad Fajrul Falaakh, "Jam'iyah Nahdlatul Ulama: Kini, Lampau dan Datang," dalam *Gus Dur, NU dan Masyarakat Sipil* (Yogyakarta: LKiS, 1997), hlm. 166.
119. Douglas E. Ramage, "Democratisation, Religious Tolerance and Pancasila: The Political Thought of Abdurrahman Wahid," dalam *Nahdlatul Ulama, Traditional Islam and Modernity in Indonesia,* Greg Barton dan Greg Fealy (ed) (Australia: Monash ASIA Institute, 1996), hlm. 238.

http://pustaka-indo.blogspot.com

peringatan bahwa ketika pemerintah menghalangi apel kesetiaan Pancasila tersebut, pemerintah harus siap menghadapi munculnya sektarianisme politik. Oleh Gus Dur, sektarianisme tersebut dapat dilihat dari potensi fundamentalisme Islam dalam ICMI, yang akan mengarah pada pergulatan Islamisme Aljazair.

Di sinilah titik tengkar Gus Dur dengan Soeharto. Meski setuju dengan kebijakan *de-konfessionalisasi* atau depolitisasi Islam yang pemerintah gerakkan demi memisahkan partai politik dari massa primordialisme keagamaan, Gus Dur tidak setuju dengan format sistem politik restriktif yang memberangus kebebasan politik. Hal tersebut dimanfaatkan oleh Soeharto melalui "perangkulan kembali" Islam sebagai basis politik pasca-ketegangannya dengan angkatan bersenjata. Seperti diketahui, strategi politik Soeharto mengalami pembelokan dari anti-Islamisasi dekade 1980-an ke re-Islamisasi sejak awal 1990. Kecenderungan ini diperlihatkan Soeharto, misalnya dengan publikasi haji secara luas agar terlihat saleh. Atau, pembuatan berbagai UU Islam seperti UU Pendidikan 1989 yang mewajibkan pelajaran agama dalam sekolah umum, serta UU Peradilan Agama 1990 yang memperjelas independensi peradilan agama dan kesamaannya dengan peradilan sipil. Puncaknya terjadi ketika Soeharto merestui pendirian ICMI pada Desember 1990, yang merupakan manipulasi politik atas intelektualisme Islam karena segenap anggota ICMI (yang dahulu kritis kepada pemerintah) telah menjelma tekno-birokrat Islam yang melegitimasi kekuasaan negara.

ICMI merupakan "pelarian" Soeharto ketika hubungan mesra dengan dua kekuatan pro-negara, yakni Islam inklusif milik Gus Dur dan ABRI mulai renggang. Sejak dekade awal 1990, hubungan antara Gus Dur dan Soeharto mulai renggang, khususnya pasca-dukungan Soeharto atas pemberedelan tabloid *Monitor* yang memojokkan

http://pustaka-indo.blogspot.com

kalangan Katolik.[120] Dalam hal ini, ICMI sebagai representasi dari Islam konservatif memanfaatkan Soeharto untuk membalik opini mapan bahwa Soeharto ternyata anti pada non-Muslim dan penganut kepercayaan. Penempatan Soeharto sebagai tokoh terfavorit nomor satu, di atas Nabi Muhammad pada urutan ke-11, sementara Arswendo Atmowiloto yang seorang Katolik dan Pemred *Monitor* di posisi ke-10, membuat kalangan Muslim marah dan menuntut pemberedelan tabloid tersebut serta pemenjaraan sang pemred.

Berpijak dari inklusivitasnya, Gus Dur mengecam sikap sektarianisme sebagian Muslim karena hal tersebut merupakan kemunduran proses demokratisasi.[121] Bagi Gus Dur, pendirian ICMI merupakan pendekatan *top-down* pemerintah untuk menggerakkan demokrasi yang malah menutup jalan bagi apa yang disebut Gus Dur sebagai pendekatan demokrasi *bottom-up* untuk mewujudkan "perilaku demokrasi" hingga tataran *grassroots.* Dengan pendekatan ini, pemerintah ternyata tidak mau melonggarkan pegangannya atas masyarakat sehingga potensi pluralitas dari rakyat terbekukan dalam segregasi politik (Islam) yang sektarian.[122] Inilah yang disayangkan Gus Dur, karena kekuatan Islam moderat baru akan mengalami kemenangan jika sistem politik bersifat terbuka, sementara Soeharto

120. Robert W. Hefner, *ICMI dan Perjuangan Menuju Kelas Menengah Indonesia (*Yogyakarta: Tiara Wacana, 1995), hlm. 37.
121. Robert W. Hefner, *Civil Islam: Islam dan Demokratisasi di Indonesia* (Jakarta: ISAI), hlm. 273.
122. Dalam hal ini kritik Gus Dur menemu dua arah sekaligus: Soeharto yang mendukung Islam militan, serta Islam militan itu sendiri yang hanya memanfaatkan pragmatisme presiden untuk melancarkan agenda islamisasi. Kritik yang terkenal dan sangat radikal dilontarkan oleh Gus Dur kepada Soeharto, ketika presiden ini tidak menghiraukan peringatannya, bahwa akomodasi militan Islam akan memuluskan radikalisme Islam seperti di Aljazair. Dua alasan mengapa Soeharto tak menghiraukannya: *stupidity, and because Soeharto doesn't want to see anyone he doesn't control grow strong.* Lihat Adam Schwarz, *A Nation in Waiting, Indonesia's Search for Stability* (Australia: Allen & Unwin 9 Atchison Street, 1999), hlm. 186–187.

http://pustaka-indo.blogspot.com

malah merangkul kekuatan militan Islam yang sejak awal sudah antiideologi negara.[123]

Jalinan Pemikiran

Dari segenap uraian di atas terlihat bahwa Gus Dur menjadikan NU sebagai "motor penggerak" bagi pemikiran Islamnya. Hal ini terjadi karena ia tidak hanya berkutat dalam pemikiran "domestik" NU seperti ke-Aswaja-an, melainkan pula beberapa persoalan mendasar yang menjadi keprihatinan pemikiran Islamnya. Dalam satu tulisan, Gus Dur memaparkan:

> *The call to "Islamise" important aspects of modern life, including technology and science and even the economy (through the development of an "Islamic Economics"), clearly demonstrates a serious challenge to the kind of "nativisation of Islam" (pribumisasi Islam) that NU has strived to achieve. … This concept calls for the development of Islamic teachings so that they serve as the source of 'social ethics' rather than as material for legislation. This notion of "the Islamic way of life" (syari'ah) operating as moral force in society rather than as a set of formal rules, is at odds with the ideal of achieving an "Islamic society" which has become an article of faith for the Islamists.*[124]

Teks ini menggambarkan pengaitan Gus Dur atas NU terhadap isu-isu seperti pribumisasi Islam dan etika sosial Islam. Artinya, sebagai organisasi yang ia pimpin, NU tentu mengupayakan dua ideal keislaman Gus Dur, yakni pribumisasi Islam dan etika sosial Islam. Hal ini masuk akal sebab NU merupakan gerakan Islam yang

123. Syaiful Arif, *Gus Dur dan Ilmu Sosial Transformatif, Sebuah Biografi Intelektual* (Depok: Koekoesan, 2009), hlm. 134–146.
124. Abdurrahman Wahid, Kata Pengantar di Greg Barton dan Greg Fealy (eds.), *Nahdlatul Ulama, Traditional Islam and Modernity in Indonesia* (Australia: Monash Asia Institute, 1996), hlm. xvi.

http://pustaka-indo.blogspot.com

berbasis pemikiran keislaman moderat ala Gus Dur. Oleh karena itu, NU telah memperjuangkan pribumisasi Islam, yang pada tataran sosial membuahkan ideal etika sosial Islam. Hal ini yang bertentangan dengan hasrat islamisasi masyarakat dengan segenap agenda islamisasi sosial-politik yang memuncak pada ideal negara Islam. Bagi kalangan ini, perjuangan pribumisasi Islam dan etika sosial Islam NU merupakan tantangan yang serius yang menghambat laju formalisasi Islam di Indonesia.

Hanya saja yang menarik dalam pemikiran NU ini adalah penempatan pemikiran Islam Gus Dur dalam kerangka kebangsaan. Hal ini yang menjadi karakter spesifik dari pemikiran ke-NU-annya, yang berbeda dengan pemikiran-pemikiran Islamnya. Jika di dalam pribumisasi Islam misalnya, ideal keislaman yang hendak dicapai adalah keserasian Islam sebagai agama hukum dengan budaya lokal. Keserasian inilah yang dijaga oleh NU sebagai organisasi sehingga pribumisasi Islam akhirnya menjadi "watak kultural" dari NU. Sementara itu, etika sosial Islam pun tidak secara spesifik mengarah pada pentingnya kebangsaan (nasionalisme). Sebab, ia mengidealkan pembentukan struktur masyarakat berkeadilan di dalam sebuah negara kesejahteraan Islam.

Di dalam ke-NU-an, Gus Dur mendaratkan segenap ideal keislaman ini di dalam "tubuh politik" bernama negara-bangsa. Hal ini dibuktikan dengan pembuktian Gus Dur atas empat fase nasionalisme NU, sejak pembentukan bangsa dalam Muktamar ke-11 Banjarmasin (1936), pembentukan NKRI pada 1945 oleh pimpinan NU dalam PPKI, pengabsahan pemerintah RI sebagai *waliyyu al-amri al-dlaruri bi al-syaukah* (1954) dan penerimaan Pancasila (1984). Segenap fase ini menggambarkan komitmen NU atas kebangsaan berbasis Islam. Artinya, NU tidak membenturkan Islam dengan nasionalisme, tetapi mendasarkan nasionalisme di atas nilai-nilai keislaman.

http://pustaka-indo.blogspot.com

Namun, nasionalisme Gus Dur pun tidak terpisah sama sekali dengan ideal keislamannya. Bahkan sebaliknya, nasionalisme menjadi kerangka politik yang realistik bagi perwujudan ideal keislaman. Hal ini terjadi karena penerimaan NU atas negara-bangsa dan Pancasila tetap didasarkan pada legitimasi politik yang merujuk pada kaidah *tasharruf al-imam 'ala al-ra'iyyah manuthun bi al-mashlahah*. Artinya, nasionalisme itu tetap diarahkan pada cita-cita kesejahteraan rakyat, atau jika meminjam sila Pancasila, Keadilan Sosial bagi Seluruh Rakyat Indonesia. Oleh karena itu, senapas dengan sosio-demokrasi Gus Dur, nasionalismenya juga bercorak sosio-nasionalisme, yakni nasionalisme yang menjangkarkan diri pada pembentukan masyarakat yang sejahtera, tidak hanya dalam politik, tetapi pula dalam ekonomi.

Penerimaan Gus Dur (NU) atas negara-bangsa juga menyiratkan kesadaran akan kelemahan dari negara Islam. Mengapa? Karena negara Islam seperti yang diperjuangkan oleh kaum formalis adalah bentuk kenegaraan yang terjebak di dalam formalisme keagamaan yang menutup substansi agama itu sendiri. Menurut Gus Dur, substansi agama (Islam) adalah pemuliaan manusia sebagai bagian dari perintah agung Allah. Dengan demikian, melalui penempatan NU sebagai "penjaga gawang" nasionalisme, Gus Dur hendak menempatkan NU sebagai "penjaga gawang" kesejahteraan rakyat. Hal ini dibuktikan melalui fungsi kritis NU atas negara otoritarian Orde Baru, yang menyiratkan suatu *gerakan Islam berwawasan struktural*. Hal ini yang menciptakan jalinan pemikiran itu, di mana NU menjadi "motor penggerak" yang mewujudkan ideal etika sosial Islam berbasis pribumisasi Islam melalui fungsi *gerakan Islam berwawasan struktural.* Di dalam peranan ini, negara-bangsa dipilih Gus Dur karena melaluinya, substansi Islam bisa diwujudkan.

http://pustaka-indo.blogspot.com

Dalam kaitan ini, negara-bangsa hanyalah bentuk. Suatu bangunan politik yang memungkinkan tegaknya ideal etika sosial Islam. Namun, perjuangan untuk mewujudkan ideal itu dalam konteks negara-bangsa tentulah demokrasi. Artinya, *gerakan keagamaan berwawasan struktural* ala NU akhirnya dipraksiskan melalui demokratisasi dalam terang demokrasi sebagai proses. Hal ini yang menjalinkan pemikiran ke-NU-an Gus Dur, dengan pemikiran demokrasinya. Dalam konteks demokratisasi ini, Gus Dur sangat mengharapkan peran besar NU. Sebagaimana harapannya:

> Peranan NU harus diarahkan pada penciptaan "konsensus nasional" yang baru tentang tempat Islam dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Dimulai dengan penerimaan "pihak Islam" atas ideologi negara secara tuntas… dilanjutkan dengan pengintegrasian "perjuangan Islam" ke dalam "perjuangan nasional", dengan meletakkan "perjuangan Islam" itu sendiri pada konteks demokratisasi dalam jangka panjang..
>
> Mampukah NU memegang peranan itu, mengingat kelambanannya yang sangat besar dalam mengambil keputusan dan sikapnya yang sangat pasif dalam kehidupan bangsa? Tantangan ini harus dijawab, jika NU tidak ingin kehilangan relevansi dirinya dalam kehidupan bangsa. Ia memiliki cukup kekayaan kultural dan pengalaman politik beragam. Ketidakmampuan menggunakan keduanya bagi kiprah tersebut, akan membawa NU kepada pinggiran sejarah, dan berarti *irrelevansi* dirinya secara bertahap."[125]

Teks di atas memperlihatkan harapan besar Gus Dur atas NU, yakni kemampuan NU dalam memainkan peran signifikan dalam demokratisasi di Indonesia. Peran ini merupakan praksis kebangsaan NU, setelah organisasi ini menyelesaikan ketegangan antara Islam dengan bangunan negara-bangsa. Gus Dur dalam kaitan ini kemudian

125. Abdurrahman Wahid, "NU dan Islam di Indonesia Dewasa Ini," Jurnal *Prisma* 4, April 1984, hlm. 15–16.

http://pustaka-indo.blogspot.com

merekomendasikan perlunya pengintegrasian perjuangan Islam di dalam perjuangan nasional sehingga NU bisa berperan dalam demokratisasi.

Peran ini tidak mustahil sebab NU memiliki dua modal besar, yakni kekayaan kultural dan pengalaman politik yang beragam. Kekayaan kultural meliputi kebudayaan Islam berbasis pribumisasi Islam yang merupakan karakter mendasar dari Islam Nusantara. Hal ini membuat NU mengakar dalam "tubuh kebudayaan" bangsa beserta akar rumput masyarakatnya, yang membuat NU bisa menjadi gerakan Islam terbesar di Indonesia serta pengalaman politik beragam, baik politik praktis maupun politik kenegaraan. Politik praktis adalah pengalaman NU di dalam kekuasaan sejak Orde Lama hingga Orde Reformasi 1998. Sementara politik kenegaraan adalah politik pembentukan negara bangsa yang menjadi praksis nasionalisme NU. Dengan dua modal besar ini, NU akhirnya memiliki basis kultural dan pengalaman struktural yang strategis bagi penggerakan demokratisasi di Indonesia. Satu hal yang tidak banyak dimiliki gerakan Islam radikalis, yang tidak memiliki akar kultural dalam Islam Nusantara serta pengalaman politik dalam kekuasaan di Indonesia.

Hanya saja, kelambanan organisatoris dan kepasifan para pengurus serta jamaah NU dalam merespons persoalan bangsa, yang membuat organisasi ini tidak mampu memaksimalkan dua modal besar tersebut. Kelambanan organisasi menyangkut keterjebakan NU di dalam rutinitas organisasi yang formalis. Kepasifan sikap menyangkut wawasan pengurus dan warga NU yang belum mencapai "cakrawala nasional". Dua kelemahan mendasar inilah yang akan mengantarkan NU ke dalam irrelevansi dirinya sendiri, dan membuat NU berada dalam pinggiran sejarah secara perlahan.

Dari sini terlihat "jurang lebar" antara ideal pemikiran dan kepemimpinan NU Gus Dur, dengan realitas ke-NU-an itu sendiri.

http://pustaka-indo.blogspot.com

Di satu sisi, pemikiran dan gerakan NU Gus Dur telah melampaui NU, sebab ia mengarahkan peran NU pada level kebangsaan dan demokrasi. Sementara di sisi lain, organisasi dan warga NU itu sendiri masih terjebak dalam sikap tradisionalisnya. Tentu kelemahan ini telah lama ditambal oleh para pemimpin NU pasca-Gus Dur. Sebab, pemikiran dan gerakan NU Gus Dur, telah menjadi inspirasi besar bagi warga NU untuk memerankan diri di dalam negeri yang selama ini mereka kawal.

Bab IX
Humanisme Gus Dur

Dari segenap gelaran pemikiran sebelumnya, sejak rangkaian pemikiran Islam hingga pemikiran kebudayaan, demokrasi dan NU, kita bisa menemukan dasar keprihatinan yang menggerakkan Gus Dur untuk berpikir dan bertindak. Keprihatinan itu adalah struktur masyarakat yang timpang yang membuat manusia terhambat memenuhi kebutuhannya. Dasar keprihatinan ini jarang terlihat, tetapi akan mengemuka ketika kita menelusup pada kedalaman rangkaian pemikirannya secara komprehensif.

Pada titik inilah, penulis mengajukan tesis bahwa dasar dari segenap pemikiran Gus Dur adalah humanisme. Tentu banyak catatan telah tersedia atas humanisme Gus Dur ini. Namun sebagai dasar, ia menjadi "pusat pusaran" yang menggerakkan gelombang pemikiran Gus Dur. Maksud dari humanisme di sini adalah pemuliaan Gus Dur atas martabat manusia yang tinggi, khususnya di hadapan Tuhan, dan oleh karena itu, manusia harus dimuliakan. Dengan demikian, manusia akhirnya menjadi "terminal akhir" dari segenap pemikiran

http://pustaka-indo.blogspot

http://pustaka-indo.blogspot.com

dan gerakan Gus Dur, melampaui nilai-nilai apa pun, bahkan formalisme Islam yang sering ia kritisi.

Dalam kaitan ini terdapat beberapa sinyal yang menunjukkan humanisme itu. Pertama, pesan Gus Dur kepada sahabatnya, Djohan Efendy, agar setelah beliau meninggal, beliau ingin di makamnya tertulis, "Di sini dimakamkan seorang humanis". Meskipun wasiat ini belum terlaksana, ia bisa menjadi sinyal akan "relung kedalaman nilai" yang ingin Gus Dur jaga dan sematkan atas dirinya.[126]

Kedua, pernyataan Gus Dur di Pesantren Ciganjur yang menyatakan, "Agama harus disandingkan dengan kemanusiaan. Jika tidak, ia akan menjadi senjata fundamentalistik yang memberangus kemanusiaan". Pernyataan ini menyiratkan kesadaran Gus Dur akan perlunya kemanusiaan sebagai nilai-sandingan yang harus berdampingan dengan agama sehingga agama tidak berbalik arah, menyerang manusia atas nama Tuhan.[127] Ketiga, pemegang-teguhan Gus Dur atas Surah Al-Maidah (5) ayat 32, *Waman ahyaaha fakaannama ahyannaasa jamii'a.* Barangsiapa yang membantu kehidupan seorang manusia, sama dengan membantu kehidupan semua umat manusia. Ayat ini merupakan ayat utama Gus Dur, dan menjadi dasar bagi pengabdian hidupnya.[128]

Lembaran ini akan mengelaborasi humanisme Gus Dur, sejak asumsi dasar atas manusia, dasar dari kemanusiaan, serta bentuk kemanusiaan tersebut. Pertanyaan yang akan dijawab adalah apakah asumsi dasar Gus Dur atas manusia yang membuahkan bentuk-praksis dari kemanusiaannya? Apakah dasar humanisme Gus Dur? Apakah Islam atau humanisme Eropa yang bersifat universal, lintas agama,

126. Djohan Effendy menyampaikan hal ini di Simposium Kristalisasi Pemikiran Gus Dur, Jakarta, 16–18 November 2011
127. Pernyataan ini disampaikan Gus Dur di pengajian rutin Pesantren Ciganjur pada 23 Maret 2009.
128. Informasi akan hal ini disampaikan oleh pemangku Pesantren Ciganjur, dan santri senior Gus Dur, Kiai Muhammad Mustofa.

http://pustaka-indo.blogspot.com

lintas kultur? Bagaimanakah bentuk humanisme Gus Dur? Apakah ia mengamini suatu humanisme individualis dalam kerangka liberalisme? Ataukah humanisme komunitarian yang mendudukkan kemanusiaan dalam cita kebaikan kelompok?

Sebagai langkah awal, penulis akan memaparkan asumsi dasar atas manusia dari Gus Dur. Asumsi dasar ini menyangkut pandangan awal Gus Dur atas manusia dan hakikat nilainya bagi Gus Dur. Pada titik ini, asumsi dasar manusia itu ternyata didasarkan pada tradisi Islam. Menurut Gus Dur:

> Pesan-pesan yang dibawakan Islam pada umat manusia adalah sederhana saja; bertauhid, melaksanakan syariah, dan menegakkan kesejahteraan di muka bumi. Kepada kita telah diberikan contoh sempurna, yang harus kita teladani sejauh mungkin, yaitu Nabi Muhammad Saw. Hal itu dinyatakan dalam Al-Quran: *laqad kaana lakum fi rasulillah uswatun hasanah* (telah ada bagi kalian keteladanan sempurna dalam diri Rasulullah). Keteladanan itu tentunya paling utama terwujud dalam peranan beliau untuk membawakan kesejahteraan bagi seluruh umat manusia (*rahmatan lil'alamin*). Karena meneladani peranan pembawa kesejahteraan itulah manusia diberi status tinggi di hadapan Allah, seperti sabda-Nya, "*Walaqad karramna bani adam*" (sungguh telah Ku-muliakan anak Adam) (QS 17:70). Mulianya status itu dilengkapi oleh Allah dengan firman-Nya pula, "*Laqad khalaqnal insana fi ahsani taqwim*" (sesungguhnya telah Ku-jadikan manusia dalam bentuk kemakhlukan yang sebaik-baiknya) (QS 95:4) dan dengan keseluruhan peranan status dan bentuk kemakhlukan itu manusia dijadikan Allah sebagai pengganti-Nya di muka bumi (*Inni jaa'ilun fi al-ardli khalifah*) (QS 2:30).[129]

Ungkapan di atas tentu mewakili keyakinan religius Gus Dur sendiri. Sebuah keyakinan yang lahir dari kedalaman batin seorang

129. Abdurrahman Wahid, "Pengembangan Islam bagi Pengembangan Budaya Indonesia," dalam *Pergulatan Negara, Agama, dan Kebudayaan* (Depok: Desantara, 2001), hlm. 153.

http://pustaka-indo.blogspot.com

Muslim, yang memahami totalitas keislamannya dalam tiga hal; bertauhid, bersyariat, dan mengupayakan kesejahteraan manusia. Sebagai keyakinan humanistik, tiga hal dasar ini menunjukkan dasar keagamaan bagi humanisme. Sebagai keyakinan keagamaan, tiga dasar ini menunjukkan dasar humanistik. Artinya, pemuliaan Gus Dur atas manusia dan upaya menyejahterakan anak Adam ini dilakukan setelah Gus Dur bertauhid dan bersyariat. Oleh karena itu, dalam pemikiran Gus Dur, kemanusiaan tidak bisa dibenturkan dengan syariat dan tauhid. Sebab sebaliknya, kemanusiaan menjadi amal bagi keimanan dalam kerangka syariat.

Kemanusiaan yang menjadi dasar ketiga setelah tauhid dan syariat ini Gus Dur landaskan pada peran kenabian Muhammad Saw. sebagai *rahmatan lil 'alamin*. Pembawa kesejahteraan bagi seru sekalian alam. Hal ini pun menarik karena Gus Dur memaknai rahmah tidak hanya sebagai kasih sayang, tetapi kesejahteraan. Dalam makna kesejahteraan ini, rahmah memiliki makna praksis sebab ia akan mengupayakan kesejahteraan di tengah realitas hidup yang tidak sejahtera. Akhirnya untuk tugas meneladani peran *rahmatan lil 'alamin* inilah, manusia menjadi makhluk yang dimuliakan oleh Allah, baik dalam bentuk kesempurnaan kemakhlukan (*fi ahsani taqwim*) maupun dalam tugas mulia yang diberikan Allah, yakni sebagai *khalifatullah fi al-ard*.

Dengan demikian, asumsi dasar manusia menurut Gus Dur adalah derajat kemuliaan manusia di hadapan Tuhan, karena tugas yang berikan Tuhan kepada manusia untuk meneladani peran pembawa kesejahteraan umat manusia dari Rasulullah. Dengan cara ini bisa dipahami kenapa kerja penciptaan kesejahteraan manusia menjadi amal ketiga setelah tauhid dan syariat. Ketiga hal tersebut merupakan pesan dasar dari Islam. Dengan cara ini pula kita bisa memahami bahwa dasar kemanusiaan Gus Dur adalah ajaran Islam,

http://pustaka-indo.blogspot.com

yang menempatkan pemuliaan manusia sebagai salah satu nilai utamanya.

Hal yang menarik dalam pemikiran ini adalah pemahaman Gus Dur atas manusia sebagai *khalifatullah*. Wakil Allah di muka bumi. Dengan demikian, manusia sebagai *khalifatullah* inilah yang menjadi model ideal manusia bagi Gus Dur. Tentu fungsi kekhalifahan ini terlaksana dalam kerangka penyejahteraan manusia di muka bumi. Pemahaman manusia sebagai *khalifatullah* ini tentu menggambarkan pemahaman atas diri Gus Dur sendiri, karena ia memang menempatkan diri sebagai pembawa kesejahteraan bagi umat manusia, setidaknya warga NU dan rakyat Indonesia.

Pendasaran kemanusiaan dari ajaran Islam, atau penemuan ajaran kemanusiaan di dalam Islam menjadi titik tolak keyakinan intelektual Gus Dur. Hal ini terpatri dalam pemahamannya atas "yang paling universal" di dalam Islam. Gus Dur memaparkan:

> Universalisme Islam menampakkan diri dalam berbagai manifestasi penting, yang terbaik adalah dalam ajaran-ajarannya. Rangkaian ajaran yang meliputi berbagai bidang, seperti hukum agama (*fiqh*), keimanan (*tauhid*), etika (*akhlaq*), dan sikap hidup, menampilkan kepedulian yang sangat besar kepada unsur-unsur utama dari kemanusiaan (*al-insaniyyah*).
>
> Prinsip-prinsip seperti persamaan derajat di muka hukum, perlindungan warga masyarakat dari kelaliman dan kesewenang-wenangan, penjagaan hak-hak mereka yang lemah dan menderita kekurangan dan pembatasan atas wewenang para pemegang kekuasaan, semuanya jelas menunjukkan kepedulian di atas.
>
> Salah satu ajaran dengan sempurna menampilkan universalisme Islam adalah lima buah jaminan dasar yang diberikan agama samawi terakhir ini kepada warga masyarakat, baik secara perorangan maupun kelompok. Kelima jaminan dasar itu tersebar dalam literatur hukum agama (*al-kutub al-fiqhiyyah*) lama, jaminan dasar akan:

http://pustaka-indo.blogspot.com

(1) Keselamatan fisik warga masyarakat dari tindakan badani di luar ketentuan hukum;
(2) Keselamatan keyakinan agama masing-masing, tanpa ada paksaan untuk berpindah agama;
(3) Keselamatan keluarga dan keturunan
(4) Keselamatan harta benda dan milik pribadi di luar prosedur hukum; dan keselematan profesi.[130]

Dari paparan di atas terlihat bahwa Gus Dur menemukan universalisme Islam di dalam ajaran kemanusiaan. Artinya, segenap nilai utama yang meliputi *tauhid*, *fiqh*, dan *akhlaq* ternyata menunjukkan kepedulian mendalam atas nasib kemanusiaan. Hal ini menarik, karena Gus Dur mengaitkan *tauhid* dengan kemanusiaan, demikian dengan *fiqh* dan *akhlaq*. Bahkan di dalam *fiqh*, Gus Dur kemudian menemukan praksis dari kepedulian kemanusiaan itu di dalam jaminan atas lima hak dasar (*kulliyat al-khams*) manusia di dalam *maqashid al-syari'ah* yang meliputi; *hifdz al-nafs* (hak hidup), *hifdz al-din* (hak beragama), *hifdz al-nasl* (hak berkeluarga), *hifdz al-maal* (hak berharta), dan hak profesi (*hifdz al-'irdl*). Dengan demikian, apa yang Gus Dur sebut sebagai kemanusiaan terwujud di dalam jaminan atas lima hak dasar manusia tersebut.

Menarik memang, ketika Gus Dur menerapkan *tauhid*, *fiqh*, dan *akhlaq* ke dalam kepedulian kemanusiaan. Hal ini tentu bertentangan dengan kalangan formalis yang menempatkan ajaran *tauhid* dan *fiqh* di atas kemanusiaan. Namun hal ini menjadi wajar ketika sejak awal, Gus Dur telah menanamkan keyakinan atas keesaan Allah di dalam perintah-Nya untuk memuliakan manusia sebagai *khalifatullah* pembawa kesejahteraan di muka bumi. *Dus*, tidak ada benturan antara manusia dan Tuhan sebab manusia adalah makhluk yang dimuliakan Tuhan karena Dia menunjukkan anak Adam ini sebagai wakil-Nya di

130. Abdurrahman Wahid, "Universalisme Islam dan Kosmopolitanisme Peradaban Islam," *Pelita*, 26 Januari 1988, hlm. 179–180.

http://pustaka-indo.blogspot.com

muka bumi. Pada titik ini, humanisme Gus Dur bukan humanisme sekuler, yang bisa eksis ketika Tuhan ditiadakan. Humanisme Gus Dur bahkan merupakan "humanisme tauhid", sebab kemuliaan manusia lahir dari keyakinan mendalam atas perintah ketuhanan.

Hal serupa dengan pengaitan *fiqh* dan kemanusiaan. *Fiqh* sebagai "ratu pengetahuan" kaum Muslim yang mewadahi hukum-hukum syariat, ternyata menyediakan perlindungan atas hak-hak dasar manusia. Tidak murni di dalam produk hukumnya, tetapi di dalam tujuan utama perumusan hukum tersebut. Tujuan utama inilah yang disebut sebagai tujuan utama syariat (*maqashid al-syari'ah*) yang menetapkan lima hak dasar manusia sebagai argumentasi perumusan hukum Islam. Maka, kemanusiaan akhirnya tidak berbenturan dengan hukum Islam. Justru sebaliknya, tujuan utama dari hukum Islam dan seluruh syariat Muhammad adalah perlindungan terhadap hak-hak dasar manusia.

Hal senada dengan kaitan *akhlaq* dan kemanusiaan, yang di dalam pemikiran Gus Dur memang menjadi "ruang formal" kemanusiaan. Mengapa? Karena Gus Dur senantiasa memahami *akhlaq* dalam kerangka sosial sehingga menjadi etika sosial. Etika sosial Islam inilah yang menunjukkan kepedulian mendalam atas kemanusiaan yang terjaga di dalam rukun Islam yang bersifat sosial. Berbagai perintah akan pengucapan syahadat di hadapan publik, shalat jamaah, zakat, puasa, dan haji merupakan amal keagamaan yang memiliki dampak kemanusiaan.

Pada titik ini, hal yang paling menarik adalah penempatan kemanusiaan sebagai universalisme Islam itu sendiri. Hal ini menarik karena Gus Dur tidak menempatkan Allah misalnya, atau tauhid sebagai universalisme Islam. Hal ini tentu kontroversial dan membuahkan caci-kafir atasnya. Namun, ia bisa dipahami dalam kerangka pemahaman Gus Dur atas kemanusiaan sebagai perintah

http://pustaka-indo.blogspot.com

utama dari Tuhan, sebagai manifestasi atas penunjukan-Nya kepada manusia sebagai *khalifatullah fi al-ard.* Runutan logika yang lahir dari asumsi dasar manusia perspektif Islam inilah yang perlu dipahami, untuk memahami kemanusiaan sebagai universalisme Islam.

Persoalannya, ketika wujud dari kemanusiaan adalah perlindungan atas hak-hak dasar manusia yang salah satu rumusannya terdapat dalam tradisi *maqashid al-syari'ah* maka seperti apakah bentuk pelaksanaan dari perlindungan tersebut? Atas pertanyaan ini, kita menemukan jawabnya dalam teks Gus Dur berikut:

> Menurut pikiran saya, rumusan ukurannya sangat sederhana, yakni hal-hal yang mengagungkan (meninggikan martabat atau posisi) kemanusiaan haruslah diutamakan. Manifestasinya adalah memelihara hak-hak azasi manusia, dan mengembangkan struktur masyarakat yang adil dimana kaum muslimin hidup. Gugus ukuran di atas berperan sebagai kuasi-norma (bukan norma, tetapi perannya sama dengan norma). Kalau perkembangan zaman atau kebudayaan tidak sesuai dengan ukuran itu, maka harus dihentikan. Juga sebaliknya, jika kebetulan ajaran agama yang justru melakukannya, maka ukuran tadi pun mesti mengeremnya.[131]

Teks di atas ditulis Gus Dur dalam kerangka ketegangan antara agama dan kebudayaan. Gus Dur kemudian bertanya, ketika terjadi ketegangan tersebut, ukuran apa yang dijadikan patokan untuk meleraikannya? Apakah agama harus didahulukan atas kebudayaan, atau sebaliknya? Ternyata Gus Dur tidak memilih keduanya secara *letterlijk*. Akan tetapi, mengajukan kemanusiaan sebagai ukuran penilai yang melerai ketegangan agama dan kebudayaan.

Artinya, ketika terjadi ketegangan antara agama dan kebudayaan, kemanusiaanlah yang harus didahulukan. Atau dalam bahasa sederhana, kemanusiaanlah yang harus diselamatkan di dalam ketegangan

131. Abdurrahman Wahid, "Agama dan Tantangan Kebudayaan," dalam *Pergulatan Negara, Agama dan Kebudayaan* (Depok: Desantara, 2001), hlm. 89.

http://pustaka-indo.blogspot.com

tersebut, bukan kebudayaan, bukan pula (formalisme) agama. Hal ini menarik karena lagi-lagi Gus Dur menempatkan kemanusiaan di atas ajaran agama yang bertentangan dengan kemanusiaan. Hal ini terdapat di dalam kalimat terakhir teks di atas, yang menunjukkan rekomendasi Gus Dur untuk menjadikan nilai kemanusiaan sebagai "rem etis" bagi ajaran agama yang memberangus kemanusiaan. Hal ini terjadi karena Gus Dur telah menjadikan kemanusiaan sebagai quasi-norma tersendiri.

Dalam kaitan ini, teks di atas juga menunjukkan manifestasi dari nilai kemanusiaan. Menurut Gus Dur, ia terletak di dalam dua hal. Pertama, perlindungan atas hak asasi manusia. Kedua, pengembangan struktur masyarakat yang adil. Perlindungan atas hak asasi manusia telah terpatri dalam pemikiran Gus Dur tentang universalisme Islam. Sementara pengembangan struktur masyarakat yang adil merupakan rumusan praksis demi perlindungan atas hak asasi manusia tersebut. Artinya, humanisme Gus Dur akhirnya tidak berhenti pada perlindungan atas hak asasi manusia, yang bisa menggelincirkan humanismenya ke dalam "jurang individualisme". Senyata, Gus Dur melangkah lebih lanjut, dengan membenamkan hak asasi manusia itu ke dalam pengembangan struktur masyarakat berkeadilan. Hal ini tentu terkait dengan konsep etika sosial Islamnya, karena bagi Gus Dur, kemanusiaan diwujudkan melalui upaya pemenuhan hak-hak dasar manusia di dalam kerangka kehidupan sosialnya. Artinya, kemanusiaan menyatu dengan sosialitas manusia, sebab di dalam sosialitas tersebut, hak-hak dasar manusia sering terkebiri, oleh karenanya harus diperjuangkan kembali. Watak kemanusiaan "yang sosial" ini terlihat dalam rumusan Gus Dur atas bentuk ideal dari hak asasi manusia:

> Benarkah anggapan selama ini, bahwa penafsiran liberalistis dari hak-hak asasi manusia itu sendiri memang menjadi kebutuhan nyata

http://pustaka-indo.blogspot.com

> rakyat negara-negara berkembang? Ternyata tidak, karena kebutuhan nyata mereka adalah penemuan identitas diri melalui serangkaian upaya sosial-ekonomis untuk meningkatkan kualitas hidup mereka sendiri. Atau dengan kata lain, harapan terletak pada dukungan kepada kelas menengah yang lemah untuk mengembangkan diri dan menumbuhkan kekuatan mereka di bawah.
>
> Perjuangan hak-hak asasi manusia baru ada arti pentingnya, jika didukung oleh aspirasi mereka yang membutuhkan perlindungan hak-hak praktis mereka dari jarahan kekuasaan negara. Mereka yang tidak punya apa-apa lagi untuk dipertahankan, karena dalam siklus kultur kemiskinan yang tidak pernah berhenti, sudah tentu tidak merasakan keperluan akan perlindungan tersebut.
>
> …Masing-masing hanya ada artinya jika mampu memberikan sumbangan kepada pencarian atas masalah utama, bagaimana mengaitkan pendekatan liberal di bidang hak-hak yuridis dan politis dengan pendekatan struktural untuk menjamin persamaan kesempatan yang lebih adil bagi semua warga masyarakat. Pencarian jawaban ini akan membawakan perspektif baru dalam upaya memperjuangkan hak-hak asasi manusia secara lebih matang.[132]

Dari teks di atas kita bisa membaca corak hak asasi manusia Gus Dur yang mengacu pada keseimbangan antara pendekatan liberal dan pendekatan struktural. Pendekatan liberal merujuk pada pemberian hak-hak yuridis-politis yang akhirnya melahirkan hak sipil dan politik. Dalam perspektif Hak Asasi Manusia (HAM), ia merupakan generasi pertama yang terkait dengan hak sipil dan berhubungan langsung dengan orientasi etis kemanusiaan serta konteks *habeas corpus* yang menjadi salah satu pilar hukum internasional. Hak ini menyangkut hak hidup, hak kebebasan beragama atau kepercayaan, hak mengemukakan pendapat, dan hak untuk turut serta dalam pengambilan keputusan bersama (*voting rights*). Generasi ini sering

132. Abdurrahman Wahid, "Mencari Perspektif Baru dalam Penegakan Hak-Hak Asasi Manusia," dalam *Prisma Pemikiran Gus Dur* (Yogyakarta: LKiS, 2010), hlm. 90-100.

http://pustaka-indo.blogspot.com

disebut *hak negatif* (hak tidak boleh di…) dan hak dengan pendekatan minimalis. Dalam UUD 1945, hak ini terkandung dalam pasal 27 (pasal 1), 28, dan 29.

Pendekatan minimalis ini terkritik, dan Gus Dur menawarkan pendekatan struktural yang merupakan bagian dari generasi kedua dan ketiga dari HAM. Generasi kedua ini terkait dengan proses kenegaraan yang memungkinkan terciptanya kehidupan yang semakin manusiawi. Termasuk dalam hak ini adalah hak layanan kesehatan, hak atas pekerjaan, hak atas pendidikan, hak atas jaminan sosial. Generasi kedua ini sebenarnya terintegrasi dengan hak sipil dan politik. Namun, ia menawarkan *hak positif* (hak untuk me..), untuk membuat kehidupan semakin manusiawi. Dalam UUD 1945, hak ini terkandung dalam pasal 27 (pasal 2), 31 dan 34. Sementara itu, generasi ketiga HAM merupakan pengakuan akan perlindungan keseluruhan kehidupan manusia, baik sekarang maupun yang akan datang, baik di satu komunitas maupun antar komunitas. Generasi ketiga hak ini adalah hak atas perlindungan lingkungan, hak masyarakat adat, hak ekonomi dan pembangunan, hak penentuan nasib sendiri, dan sebagainya. Dalam UUD 1945, hak ini termuat dalam pasal 30, 32, 33 (3) dan 34.[133]

Apa yang Gus Dur sebut sebagai pendekatan struktural masuk ke dalam generasi kedua HAM, di mana negara wajib memberikan kesempatan yang sama agar warga masyarakat bisa mengembangkan diri secara setara. Ia merupakan *hak positif*, yakni hak untuk mendapatkan kesempatan yang sama bagi pengembangan diri, setelah sebelumnya mendapatkan *hak negatif*, berupa hak untuk tidak dikekang oleh sebuah rezim kekuasaan tiran antikebebasan. Jika generasi pertama HAM memiliki *concern* dengan kebebasan (*liberty*),

133. Yudi Latif, *Negara Paripurna, Historisitas, Rasionalitas dan Aktualitas Pancasila* (Jakarta: Gramedia, 2011), hlm. 192–193.

http://pustaka-indo.blogspot.com

dan pusat kebebasan itu berada dalam diri per individu manusia. Maka, generasi kedua HAM fokus pada upaya pembebasan (*liberation*) melalui pembukaan "kran-kran kesempatan" agar warga negara bisa mengembangkan diri. Pusat pembebasan ini bukan individualisme, melainkan kolektivitas yang terumuskan dalam terma warga negara yang lemah. Dengan menciptakan keseimbangan antara generasi pertama perspektif liberal atas HAM dan generasi kedua perspektif struktural atas HAM, Gus Dur menyempurnakan perjuangan HAM kepada perlindungan atas keseluruhan hidup manusia yang merupakan generasi ketiga HAM.

Dari uraian ini, kita juga bisa mengambil kesimpulan bahwa humanisme Gus Dur bukanlah humanisme liberal, melainkan humanisme komunitarian. Liberalisme menempatkan individu sebagai pusat realitas sehingga masyarakat merupakan dampak dari "kontrak sosial" yang dibuat oleh individu demi pemenuhan kepentingan per individu. Kebaikan masyarakat ada sejauh ia mendukung kepentingan individu. Dengan demikian, hubungan antarindividu di dalam masyarakat pun bersifat fungsional-instrumental. Mereka saling berhubungan hanya demi pemuasan kepentingan individu. Sementara itu, komunitarianisme menempatkan pemenuhan kebutuhan individu dalam kerangka pembentukan kebaikan masyarakat. Dalam kaitan ini, individu bukan pusat realitas, sebab individu tersebut lahir, ada dan ditemukan di dalam konteks kemasyarakatannya. Pemuliaan individu akhirnya menjadi bagian dari pemuliaan nilai-nilai yang membatin di dalam kultur, di mana individu lahir di dalamnya.[134]

Berdasarkan dua manifestasi humanisme Gus Dur, yakni perlindungan atas HAM serta pengembangan struktur masyarakat yang adil, humanisme tersebut tentu bukan humanisme liberal, melainkan

134. Jonathan Wolff, *An Introduction to Political Philosophy* (New York: Oxford University Press, 2006), hlm. 180–181.

http://pustaka-indo.blogspot.com

humanisme komunitarian. Ada beberapa alasan untuk pemahaman tersebut. Pertama, bahkan di dalam perlindungan atas HAM, Gus Dur telah mengkritik keterbatasan pendekatan liberal atas HAM yang terpaku pada *hak negatif*. Ia kemudian menyempurnakannya dengan menambahkan perlunya *hak positif*, yang merujuk pada penciptaan struktur politik berkeadilan. Kedua, pengembangan masyarakat berkeadilan merupakan *bentuk* yang melindungi *isi* (HAM). Dengan demikian, humanisme Gus Dur tidak terhenti pada wacana HAM (generasi pertama), tetapi melangkah lebih jauh untuk mempraksiskan HAM di dalam pengembangan struktur masyarakat berkeadilan. Komunitarianisme terletak pada penolakan Gus Dur atas liberalisme hak asasi manusia, untuk *concern* kepada kebaikan komunitas, dalam hal ini masyarakat, yang terpraksis dalam pengembangan struktur masyarakat berkeadilan. Jika meminjam nilai-nilai Pancasila, sila Kemanusiaan yang Adil dan Beradab, telah Gus Dur benamkan dalam sila Keadilan Sosial bagi Seluruh Rakyat Indonesia. Oleh karena itu, pusat etis Pancasila tidak *an sich* terdapat pada sila kedua, tetapi sila kelima, sebab sila keadilan menerjemahkan dan menjadi bentuk dari sila kemanusiaan.

Komunitarianisme juga terdapat di dalam corak humanisme Gus Dur sendiri yang berangkat dari tradisi Islam. Hal ini rasional sebab komunitarianisme menempatkan manusia tidak sebagai individu abstrak yang terlepas dari konteks kultural di mana manusia itu lahir. Maka, humanisme Gus Dur bukan humanisme abstrak, melainkan humanisme Islam sebab sebagai manusia, Gus Dur adalah Muslim yang terbentuk oleh *Lebenswelt* Islam. Gus Dur bahkan menempatkan universalisme humanitarian tersebut sebagai universalisme Islam. Hal ini menarik, dan menandakan de-Eropanisasi humanisme, sebab humanisme sebagai diskursus universal memang lahir dari rahim Pencerahan Eropa. Dengan menjadikan universalisme humanitarian

http://pustaka-indo.blogspot.com

sebagai universalisme Islam, Gus Dur telah menempatkan Islam sebagai rahim dari universalisme kemanusiaan tersebut. Perspektif Islam atas kemanusiaan ini menunjukkan perspektif komunitarian, sebab Gus Dur memijakkan kemanusiaan dari nilai-nilai kultural yang melahirkannya.

Pendasaran humanisme dari tradisi Islam ini sangat menonjol dalam pemikiran Gus Dur. Dalam bahasa sederhana, Gus Dur menyatakan:

> Pada mulanya orang baru beriman saja, kemudian ia melaksanakan Islam ketika telah menyadari pentingnya syariat. Barulah ia memasuki tingkat lebih tinggi lagi (*ihsan*) dengan mendalami tasawuf, hakikat, dan ma'rifat. Pada tingkat ini mulai disadari bahwa keyakinan tauhid dan ketaatan kepada syariat mesti berwujud kecintaan kepada sesama manusia.[135]

Teks di atas merupakan refleksi Gus Dur atas tiga tahapan keislaman yang tecermin di dalam tiga atap "Meru" Masjid Demak, sebagai bagian dari pribumisasi Islam. Atap terbawah mencerminkan keimanan yang disempurnakan melalui atap kedua dalam kerangka syariat. Setelah seorang Muslim beriman dan bersyariat, barulah ia memasuki tahapan Islam. Hanya saja syariat ternyata bukan puncak keislaman, karena ia merupakan tahapan untuk naik di atap tertinggi, yakni *ihsan*, yang merupakan bagian dari tradisi tasawuf. Di dalam tahap puncak ini, syariat kemudian disempurnakan melalui tarekat, hakikat, dan makrifat. Dalam tataran hakikat dan makrifat (*ihsan*) inilah, seorang Muslim menemukan pengamalan tauhid dan syariat di dalam kecintaan kepada sesama manusia. Pada titik ini jelas terlihat bahwa kemanusiaan atau humanisme ditemukan dan dialami dalam terang tauhid dan syariat. Menariknya, ia tidak bisa ditemukan hanya

135. Abdurrahman Wahid, "Pribumisasi Islam," dalam *Pergulatan Negara, Agama, dan Kebudayaan* (Depok: Desantara, 2001), hlm. 188.

http://pustaka-indo.blogspot.com

di dalam tahapan iman dan Islam, tetapi puncak keislaman, yakni *ihsan*. Pemahaman ini sekaligus menunjukkan pandangan personal Gus Dur yang telah mencintai manusia, tepat ketika ia telah berada di puncak atap Masjid Demak, di puncak tahapan *ihsan*.

Pendasaran humanisme dalam tradisi Islam juga Gus Dur pijakkan pada tradisi intelektual Islam, khususnya pada diri Imam Khalil Al-Farahidy, pengarang *Qamus al-'Ain*, yang hidup di kisaran abad kedua Hijriyyah. Perumusan kamus bahasa Arab dalam kerangka susunan yang mengikuti pembidangan pengetahuan menurut para filsuf Yunani ini, menurut Gus Dur menjadi titik pijak dari humanisme dalam Islam. Tuturnya:

> Tradisi tidak terputus-putus untuk memelihara kemurnian bahasa Arab yang dikembangkan kaum *lughawiyyun*, menemukan penyalurannya yang alami pada diri Imam Khalil al-Farahidy, yang dengan kamusnya berhasil 'menghadapkan' kemurnian bahasa Arab kepada cakrawala pengetahuan demikian luas, yang dikenal dunia luar Islam pada waktu itu. Apa yang dilakukannya itu tidak menilainya dari apa yang dilakukan Imam Syafi'i yang mempertalikan keharusan bersikap normatif dalam memahami ayat-ayat Al-Quran dan Sunnah Rasulullah di satu pihak dengan kebutuhan mempertalikan dengan realitas. Jika pada Imam Syafi'i upaya 'kontekstualisasi' hukum agama itu menghasilkan ilmu Usul Fiqh melalui karya agungnya, *Ar-Risalah,* maka pada Imam Khalil upaya integratif itu melahirkan *Qamus al-'Ain* yang merupakan titik tolak bagi pengembangan humanisme dalam Islam.
>
> Mengapakah dikatakan titik tolak humanisme dalam Islam? Karena melalui kamus tersebut, generasi-generasi berikutnya langsung menenggelamkan diri ke dalam pencarian wawasan pengetahuan dan budaya yang demikian universal, yang tidak lagi mengenal dinding-dinding batas politik, agama dan etnis. Humanisme atau faham kemanusiaan dalam artinya yang paling luas, adalah hasil kolektif dari para ensiklopedis, filosof dan *lughawiyyun* yang memperoleh dorongan luar biasa dari berdirinya *Darul Hikmah* di bawah

http://pustaka-indo.blogspot.com

> pemerintahan Khalifah Al-Ma'mun di Baghdad. Titik strategis dari kedudukan *Darul Hikmah* itulah yang memungkinkan munculnya humanisme secara keseluruhan dalam Islam, sedangkan karya agung Imam Khalil itu adalah rintisan atau titik tolak kongkretnya di beberapa bidang.[136]

Dari teks di atas terlihat bahwa Gus Dur menemukan tradisi humanisme di dalam Islam pada sosok dan karya Imam Khalil Al-Farahidy, seorang ahli bahasa yang membuat kamus bahasa Arab dalam susunan pembagian pengetahuan filsafat Yunani. Dari sini menjadi *mafhum* bahwa yang dimaksud sebagai humanisme adalah perluasan wawasan Islam ke ranah pengetahuan di luar dirinya, hingga bertemu dengan pengetahuan-pengetahuan global seperti filsafat Yunani. Humanisme juga dipahami dalam kerangka kontekstualisasi Islam, sebagaimana apresiasi Gus Dur atas *al-Risalah* Imam Syafi'i yang mempertemukan ketaatan normatif atas teks Islam dengan upaya pembumian teks tersebut ke dalam realitas kehidupan.

Pemahaman humanisme sebagai perluasan pengetahuan Islam ke ranah global inilah yang disebut Gus Dur sebagai kosmopolitanisme Islam, yang merupakan "prasyarat paradigmatis" dari universalisme Islam. Artinya, perluasan pengetahuan Islam ke ranah kosmopolitan, di mana Islam bertemu dengan tradisi pengetahuan global seperti filsafat Yunani dan sains Eropa, merupakan "prasyarat paradigmatis" bagi perjuangan universalisme Islam. Dikatakan "prasyarat paradigmatis" karena ia harus menjadi paradigma seorang Muslim, yang ingin mengembangkan dan mewujudkan universalisme Islam. Di dalam teks di atas, kosmopolitanisme Islam ini ternyata selaras dengan pemahaman Gus Dur atas humanisme di dalam sejarah awal Islam.

Dalam teks yang lain Gus Dur menyatakan:

136. Abdurrahman Wahid, "Imam Khalil Al-Farahidy dan Humanisme dalam Islam," sumber tak terlacak, Jakarta, 10 Agustus 1987, hlm. 3–4.

http://pustaka-indo.blogspot.com

> Atas dasar pemekaran dan pendalaman seperti itu… para ulama yang saleh abad ke-2 dan ke-3 H, bahkan sampai beberapa abad kemudian, merupakan humanis, dalam arti mampu menguasai ilmu-ilmu utama yang dikenal oleh peradaban Hellenis yang berada di Timur-Tengah waktu itu. Mereka mengambil dari luar dan menundukkan apa yang mereka ambil dan serap itu pada tolok ukur pengertian harfi atas ayat-ayat Al-Quran dan hadist. Kombinasi dari humanisme seperti itu dan kecenderungan normatif untuk tetap memperlakukan kitab Al-Quran dan hadist sebagai sumber formal, dengan sendirinya memunculkan sikap yang unik. Di satu pihak mereka merupakan sarjana (*scholars*) yang mempunyai reputasi ilmu yang hebat, namun dari segi lain, mereka tetap merupakan manusia-manusia yang taat beribadah kepada Allah dan tidak luntur keimanan mereka di hadapan penyerapan yang begitu masif dari peradaban-peradaban lain.
>
> Jadi, ini semua menunjukkan mekarnya humanisme dalam artian yang luas, yang sanggup mengemban kehausan manusia akan ilmu pengetahuan, kemampuan untuk menyerap ilmu secara masif, mampu menggunakan ilmu itu untuk kesejahteraan bersama dan untuk meluaskan wawasan dan pandangan hidup, namun pada saat yang sama juga tetap berpegang pada norma-norma semula yang mereka yakini. Keseimbangan inilah humanisme sebenarnya, yang pernah menjadi sendi peradaban Islam yang agung.[137]

Teks di atas menunjukkan peneguhan Gus Dur atas humanisme sebagai perluasan pengetahuan Islam. Pada awal abad Hijriyah di atas, Islam telah menyerap Hellenisme yang hadir bersamaan dengan penjarahan Iskandar Agung dari Makedonia atas Timur Tengah. Hellenisme ini kemudian menyebarkan filsafat Yunani di negeri Arab, bahkan membawa pula mistik Dyonisis Yunani Kuno. Islam menyerap itu semua bahkan termasuk mistik Kabbalah Yahudi di abad ke-13. Penyerapan dan perluasan ini kemudian diperkuat oleh kajian bahasa

137. Abdurrahman Wahid, "Asal-Usul Tradisi Keilmuan di Pesantren," dalam *Jurnal Pesantren* edisi Oktober–Desember 1984, hlm. 219–220.

http://pustaka-indo.blogspot.com

(*dirasah lughawiyah*) di kalangan ulama Islam, seperti yang dilakukan Imam Syafi'i dalam *Ushul Fiqh* dan Khalil Al-Farahidy dalam *Qamus al-'Ain*.

Pada satu titik, perluasan wawasan Islam ini merupakan konsekuensi logis dari Muslim yang sadar akan "perjuangan humanitarian". Konsekuensi ini terlebih terdapat pada perlunya rekonstruksi atas pengetahuan Islam itu sendiri agar kondusif dengan kehidupan modern yang merupakan ranah bagi pengembangan kehidupan manusia. Papar Gus Dur:

> *Intellectuals more accommodating to the modernization process think differently. The past heritage of Islam, according to them, should be recast in an entirely new context. The development of human history, with its full impact on human society and the personality of individual, imposes its own laws beside the laws formulated by Islam in the past. One of these impacts is the need to separate the power of religious establishment from that of the state. The subjective nature of Islamic judgment of events should be tempered by the objective nature of scientific findings. Only by giving concessions to such an extent can Islam redefine its own priorities, reformulate its world view, and restructure its teachings – a process needed to place Islam in the mainstream of human development. It is natural, then, that a group of young Muslim activists believing in tolerance to different ideologies as well as religious affiliations emerged a few years ago, under the banner of working for humanitarian causes.*[138]

Teks di atas menggambarkan berbagai konsekuensi dari penempatan ajaran Islam di dalam pengembangan kehidupan manusia yang dibawa oleh proses modernisasi. Pengembangan ini menyangkut kehidupan masyarakat manusia secara umum dan individu secara khusus. Pengembangan kemanusiaan yang dibawa modernisasi ini memiliki hukum-hukumnya sendiri yang berbeda dengan ajaran

138. Abdurrahman Wahid, "Islam, the State, and Development in Indonesia", *Makalah* dialog nasional bersama Dr. Mochtar Buchori di LIPI pada 1980–1981, hlm. 63.

http://pustaka-indo.blogspot.com

Islam. Gus Dur kemudian menempatkan sekularisasi dan rasionalisasi saintifik sebagai salah dua dari hukum-hukum modernitas tersebut. Artinya, Islam akhirnya harus mengurangi atau bahkan memisahkan agama dengan negara serta memperhalus penilaiannya atas realitas dengan menggunakan temuan-temuan ilmu pengetahuan. Pemisahan antara agama dan negara serta penghalusan penilaian agama melalui penggunaan ilmu pengetahuan ini menjadi prasyarat utama bagi peran serta Islam di dalam pengembangan kehidupan manusiawi. Dengan menyediakan "kelonggaran pengetahuan" ini, kaum Muslim akan mampu mendefinisikan kembali prioritas perjuangan Islam, merumuskan kembali pandangan dunia Islam, serta merestrukturisasi ajaran Islam. Salah satu akibat dari segenap upaya ini adalah toleransi Islam atas ideologi-ideologi dan agama lain, di bawah bendera perjuangan kemanusiaan.

Tampaknya, saran Gus Dur untuk melakukan restrukturisasi Islam dalam kerangka pengembangan kemanusiaan ini merupakan "syarat metodologis" dari humanisme atau kosmopolitanisme Islam. Di satu sisi, humanisme membutuhkan perluasan pengetahuan Islam sehingga menjadi Islam kosmopolitan. Di sisi lain, untuk mencapai derajat kosmopolitan itu, Islam harus direstrukturisasi ajarannya, direformulasi pandangan dunianya, serta diredefinisi prioritas perjuangannya. Salah dua dari implementasi segenap upaya *Islamic recast* tersebut adalah pemisahan agama dari negara dan penggunaan ilmu pengetahuan sebagai asupan teoretis bagi penilaian Islam. Segenap "syarat metodologis" inilah yang menjadi *concern* utama dari pemikiran Gus Dur, baik dalam kerangka pemikiran Islam secara khusus, maupun pemikiran sosial-politik secara umum. Untuk itu, kita perlu menemukan humanisme Gus Dur di dalam tubuh pemikirannya, baik pemikiran Islam maupun pemikiran sosial-

http://pustaka-indo.blogspot.com

politik. Penulis menyebut kedua cakupan pemikiran ini dengan terma "kesatuan pemikiran Islam" dan "kesatuan kebudayaan".

Kesatuan Islam

Dari segenap prinsip-prinsip dasar humanisme Gus Dur, penulis akan menggali dan merumuskan humanisme tersebut di dalam jalinan struktural pemikiran Gus Dur. Jalinan ini berada di dalam kesatuan pemikiran Islam serta kesatuan pemikiran sosial-budaya-politik. Kesatuan struktural yang penulis maksud adalah kesatuan nilai yang dibentuk oleh elemen-elemen pemikiran yang saling mengandaikan dan mengunci. Dalam kaitan ini, penulis akan menggambarkan terlebih dahulu "kesatuan Islam" sebagai "dasar ontologis" dari keislaman Gus Dur. Dari sana kita akan menemukan *Weltanschauung* Islam yang merupakan "epistemologi Islam" Gus Dur. Epistemologi inilah yang akhirnya melahirkan produk-produk pemikiran Islam yang saling menyatu dan membentuk "kesatuan pemikiran Islam".

Di dalam "dasar ontologis", Gus Dur memahami Islam di dalam tiga realitas, yakni realitas universal, realitas kosmopolitan, dan realitas kultural. Hal ini tergambar dalam tiga gagasan keislamannya yang menurut penulis merupakan tiga realitas keislaman yang menjadi pijakan dan muara-normatif dari keislaman Gus Dur. Tiga gagasan itu meliputi; universalisme Islam, kosmopolitanisme Islam, dan pribumisasi Islam. Universalisme Islam seperti termaktub di atas, merupakan nilai-nilai yang paling universal di dalam Islam, yang merujuk pada keperdulian Islam atas nasib kemanusiaan. Manifestasinya terdapat pada jaminan atas hak-hak dasar manusia (*kulliyat al-khams*), dan menjadi tujuan-etis bagi perumusan syariat Islam. Sementara itu, kosmopolitanisme Islam adalah realitas keislaman yang telah mendunia, sebab bertemu dengan realitas peradaban-peradaban besar yang mengglobal. Secara metodologis, kosmopolitanisme Islam

http://pustaka-indo.blogspot.com

merupakan prasyarat epistemik bagi perwujudan universalisme Islam. Artinya, agar umat Islam bisa mewujudkan universalisme Islam, mereka harus berislam secara kosmopolitan. Untuk kosmopolitanisme Islam, Gus Dur menyatakan:

> Namun, kesemua jaminan dasar itu hanya menyajikan kerangka teoritik (atau bahkan hanya moralistik) yang tidak berfungsi, jika tidak didukung oleh kosmopolitanisme peradaban Islam. Watak kosmopolitan itu dimulai dengan cara Nabi Muhammad mengatur pengorganisasian masyarakat Madinah hingga munculnya para ensiklopedis muslim awal, memantulkan proses saling menyerap dengan peradaban lain, dari sisa-sisa peradaban Yunani kuno berupa Hellenisme hingga peradaban anak benua India.
>
> Kosmopolitanisme Islam tercapai atau berada pada titik optimal, manakala tercapai keseimbangan antara kecenderungan normatif kaum muslimin dan kebebasan berfikir semua warga masyarakat.[139]

Dari teks ini terlihat bahwa kosmopolitanisme Islam merupakan keseimbangan antara ketaatan normatif dalam mematuhi ajaran Islam, dengan kebebasan berpikir dari umat Islam. Kebebasan berpikir ini yang akhirnya meluaskan wawasan Islam, selayak perluasan wawasan Islam sehingga bertemu dengan pengetahuan Yunani di masa awal Islam, serta dengan peradaban Eropa di masa modern Islam. Kosmopolitanisme Islam ini akhirnya menjadi "prasyarat metodologis" bagi pengembangan universalisme Islam, sebab tanpanya, nilai-nilai universal Islam hanya akan menjadi kerangka teoritik dan bahkan moralistik yang tidak bisa diterapkan di dalam realitas kontemporer masyarakat modern.

Pertanyaannya, kenapa universalisme Islam mensyaratkan kosmopolitanisme Islam? Jawabannya jelas. Sebab, kehidupan terkhusus di era modern, membutuhkan pengetahuan akan seluk-

139. Abdurrahman Wahid, "Universalisme Islam dan Kosmopolitanisme Peradaban Islam," *Pelita*, 26 Januari 1988, hlm. 1–7.

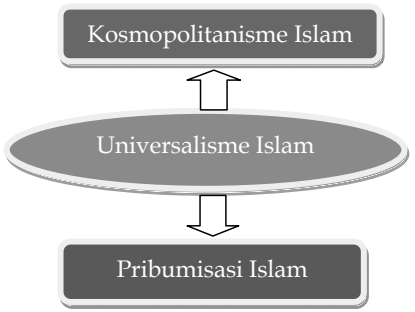
http://pustaka-indo.blogspot.com

beluk modernitas tersebut. Dengan pengetahuan modern yang dicapai melalui kebebasan berpikir, umat Islam bisa menerapkan universalisme Islam melalui pranata-pranata modern. Sebut saja berbagai jaminan atas hak-hak dasar manusia, sejak hak hidup, hak beragama, hak bekerja, hak kepemilikan, dan hak keluarga. Kesemua jaminan itu tentu membutuhkan struktur politik yang melindungi hak-hak tersebut. Struktur politik itu merupakan struktur politik modern yang dinaungi oleh sistem demokrasi dan ditopang oleh supremasi hukum. Dengan demikian, kosmopolitanisme Islam merupakan pertemuan Islam dengan demokrasi, serta pertemuan hukum Islam dengan hukum modern, demi menjaga dan mewujudkan nilai-nilai universal Islam itu sendiri. Pada titik ini menjadi jelas bahwa keberpihakan Gus Dur atas demokrasi dan negara hukum modern bukan dalam kerangka Westernisasi atau Eropanisasi, melainkan penjagaan dan perwujudan dari nilai-nilai universal Islam. Oleh karena itu, meskipun Gus Dur "bertandang ke Eropa", dia tetap membawa Islam dan mempersembahkan modernitas kepada Islam.

Sementara itu, pribumisasi Islam telah kita ketahui bersama. Ia merupakan pembacaan Gus Dur atas mekanisme islamisasi Nusantara yang akhirnya membentuk corak khas Islam Nusantara. Pribumisasi Islam juga merupakan upaya kontekstualisasi Islam ke dalam realitas masyarakat dengan memanfaatkan metode pengambilan hukum yang disediakan oleh *ushul fiqh* dan *qawa'id al-fiqhiyyah*. Dengan demikian, pribumisasi Islam merupakan pertemuan Islam dengan budaya lokal. Tentu selain bermakna antropologis, yang menempatkan budaya ke dalam artefak sejarah, adat, tradisi, dan kesenian masyarakat lokal. Budaya di dalam pribumisasi Islam juga mengacu pada keseluruhan proses kehidupan masyarakat, di mana Islam berupaya mengontekskan ajaran normatifnya.

http://pustaka-indo.blogspot.com

Dalam kaitan inilah tiga gagasan dasar Gus Dur, yakni universalisme Islam, kosmopolitanisme Islam, dan pribumisasi Islam saling membentuk "kesatuan Islam". Kesatuan ini bisa tergambar dalam bagan berikut:



Bagan 9.1
Kesatuan Islam

Dari bagan di atas terlihat bahwa universalisme Islam merupakan pusat yang "menaikkan Islam" ke ranah kosmopolitan, sekaligus "menurunkan Islam" ke ranah budaya lokal dalam kerangka pribumisasi Islam. Proses menaik, menggambarkan menaiknya Islam ke ranah global. Sementara proses menurun, menggambarkan menurunnya Islam ke ranah lokal. Semua proses ini berporos pada universalisme Islam dan sekaligus kembali pada titik universal tersebut.

Pada titik ini, proses kosmopolitanisasi dan pribumisasi Islam bisa dimaknai dalam dua hal. Pertama, kosmopolitanisme Islam dalam artian pertemuan Islam dengan tradisi pemikiran dan peradaban besar dunia, seperti filsafat Yunani dan ilmu pengetahuan Eropa. Dalam hal ini, tradisi Islam bertemu dengan "tradisi modern". Hal serupa terjadi pada pertemuan antara tradisi Islam dengan dengan "tradisi tradisional" di masyarakat lokal. Tentu lokalitas yang dimaksud oleh pribumisasi Islam adalah lokalitas Nusantara, yang menyediakan ragam tradisi lokal, seperti pemikiran keruhanian (mistik) Jawa, arsitektur rumah

http://pustaka-indo.blogspot.com

ibadah (Candi-Meru), kesenian wayang, dan segenap karya sastra Hindu-Buddha-Nusantara. Dalam artian ini, kosmopolitanisme dan pribumisasi Islam merupakan "pertemuan tradisi", baik dengan "tradisi modern" maupun dengan "tradisi tradisional". Dari sini terlihat jelas bahwa modernisasi Islam Gus Dur tidak tercerabut dari akar tradisi, sebab Gus Dur tetap berpijak dari dua tradisi Islam, yakni tradisi otentik Islam (universalisme Islam), dan tradisi Islam Nusantara yang dibentuk oleh pribumisasi Islam. Proses pertemuan naik-turun antara tradisi Islam dan tradisi modern-tradisional inilah yang membuat keislaman Gus Dur bersifat modern, tetapi tetap mengakar dalam tradisi Islam dan tradisi kenusantaraan.

Kedua, kosmopolitanisme dan pribumisasi Islam dalam artian kontekstualisasi Islam dalam realitas-persoalan modern serta realitas-persoalan masyarakat lokal. "Pertemuan persoalan" ini terkait dengan akomodasi Islam terhadap realitas modern dan realitas tradisional masyarakat di mana Islam didakwahkan. Maka, akomodasi Islam atas ilmu pengetahuan, demokrasi, dan negara-bangsa merupakan kosmopolitanisme Islam. Sementara akomodasi Islam atas hukum adat masyarakat lokal merupakan proses pribumisasi Islam. "Pertemuan persoalan" ini juga merujuk pada "penyelesaian persoalan" modern dan tradisional melalui perspektif Islam. Peleraian ketegangan antara sistem politik Islam dan negara-bangsa dilakukan Gus Dur dengan menggunakan kaidah Islam, *al-ghayat wa al-wasail* (prinsip cara dan tujuan). Dengan cara ini, Gus Dur menempatkan negara-bangsa sebagai cara bagi pencapaian tujuan Islam. Hal serupa terjadi pada peleraian ketegangan antara hukum waris Islam dengan adat waris masyarakat Jawa (*gono-gini*). Separo harta suami-istri dipisah terlebih dahulu melalui prinsip *gono-gini.* Setelah itu, sisanya baru dibagi dengan menggunakan hukum waris Islam. Proses peleraian ketegangan ini merupakan bagian dari pribumisasi Islam.

http://pustaka-indo.blogspot.com

Baik proses menaiki kosmopolitanisme Islam, maupun proses menuruni pribumisasi Islam, dipijakkan dan digerakkan dalam kerangka menjaga serta mewujudkan universalisme Islam. Artinya, kosmopolitanisme Islam ditujukan demi perlindungan atas hak-hak dasar manusia melalui dan di dalam pranata kehidupan modern. Hal yang sama terjadi pada peleraian ketegangan antara Islam dan budaya lokal, yang ditujukan Gus Dur demi menjaga kebutuhan dasar manusia. Sebagaimana termaktub dalam prinsip peleraian ketegangan antara agama dan kebudayaan, di mana Gus Dur menetapkan penjagaan atas kemanusiaan sebagai prinsip dasar yang meleraikan ketegangan tersebut. Artinya, ketika terjadi ketegangan antara Islam dan budaya, yang dimenangkan bukan (formalisme) Islam maupun (simbolisme) budaya. Akan tetapi, nilai-nilai kemanusiaan yang ada di dalam ketegangan itu. Manusialah yang dijaga dan dimenangkan di dalam ketegangan agama dan budaya tersebut.

Pada titik inilah humanisme terpatri, yakni di dalam universalisme Islam dan dalam upaya Gus Dur mewujudkan universalisme tersebut, baik melalui kosmopolitanisme maupun pribumisasi Islam. Dengan demikian, humanisme Islam Gus Dur bersifat praksis. Ia merupakan gerakan "modernisasi Islam", sekaligus "tradisionalisasi Islam". Melalui modernisasi, universalisme Islam bisa diwujudkan di dalam kehidupan modern. Melalui pribumisasi, universalisme Islam bisa diwujudkan melalui budaya lokal dan di dalam kehidupan *real* masyarakat lokal. Universalisme Islam itu adalah perlindungan atas hak-hak dasar manusia, dan penempatan manusia sebagai tujuan utama penerapan ajaran Islam yang luhur. Jika tidak karena universalisme Islam, yakni perlindungan hak-hak dasar manusia, Gus Dur tidak akan "menaikkan Islam" ke Eropa, dan tidak akan "menurunkan Islam" ke bumi kultural Nusantara.

http://pustaka-indo.blogspot.com

Dalam kerangka perwujudan universalisme Islam inilah Gus Dur kemudian menggariskan suatu *Weltanschauung* Islam. Papar beliau:

> Ajaran Islam bisa dibedakan antara nilai dasar dan kerangka operasionalnya. Nilai dasar adalah nilai-nilai yang mendasari kehidupan masyarakat, yang intinya adalah keadilan, persamaan dan demokrasi (*syura*). Prinsip operasionalisasi nilai-nilai dasar ini sudah dirumuskan kaidah fiqh, *tasharruful imam 'ala ra'iyyatihi manuthun bil mashlahah.* Dengan bahasa sekarang, harus dijunjung tinggi nilai-nilai demokrasi, keadilan sosial, dan persamaan di muka undang-undang. Jadi *Weltanschauung* Islam sudah jelas, yaitu bahwa Islam mengakomodasikan kenyataan-kenyataan yang ada sepanjang membantu atau mendukung kemaslahatan rakyat.[140]

Pada titik ini, *Weltanschauung* Islam memiliki dua posisi strategis. Pertama, sebagai nilai-nilai substantif Islam yang Gus Dur bedakan dengan nilai-nilai simbolik Islam. Nilai-nilai simbolik itu terletak pada formalisme syariat Islam atau simbolisme budaya Islam-Arab yang berupaya ditegakkan oleh Muslim formalis. Hal ini Gus Dur sebut sebagai quasi-*Weltanschauung* (*Syibh Nadhariyyah 'an al-Hayah*) yang akhirnya menjadi ideologi semu.[141] Nilai-nilai simbolik ini akhirnya melahirkan "perjuangan simbolik" yang mengakibatkan kesalahan penentuan prioritas dakwah. Kesalahan ini tidak akan terjadi ketika umat Islam masuk dalam nilai-nilai substantif Islam, yakni *syura*, '*adalah*, dan *musawah*.

Dalam kaitan ini menarik kiranya ketika Gus Dur menempatkan ketiga nilai tersebut sebagai nilai-nilai susbtantif Islam dan bahkan pandangan-dunia Islam. Dengan menggunakan terminologi Islami, *syura* tentu bukan *an sich* demokrasi modern sebab ia merupakan prinsip permusyawaratan (*deliberation*) yang disandarkan pada kitab

140. Abdurrahman Wahid, "Pribumisasi Islam," dalam *Pergulatan Negara, Agama, dan Kebudayaan* (Depok: Desantara, 2001), hlm. 131
141. *Ibid.*, hlm. 132.

http://pustaka-indo.blogspot.com

suci. Hal serupa pada nilai '*adalah* dan *musawah*. Keadilan bagi Gus Dur memang merupakan perintah utama Islam, yang harus ditegakkan bersamaan dengan persamaan manusia di hadapan Allah. Maka wajar ketika ketiga nilai tersebut dijadikan Gus Dur sebagai substansi ajaran Islam. Meskipun dalam perkembangan selanjutnya, ia mentransformasikan ketiga nilai itu ke dalam terminologi modern, menjadi demokrasi, keadilan sosial, dan persamaan di hadapan hukum.

Penempatan ketiga nilai di atas sebagai *Weltanschauung* Islam, semakin jelas ketika pandangan-dunia ini kemudian ditopang dan diwujudkan melalui prinsip operasional berupa kaidah fiqih, *tasharruf al-imam 'ala al-ra'iyyah manuthun bi al-mashlahah.* Dengan demikian, Gus Dur telah menurunkan prinsip-prinsip umum penataan masyarakat kepada ranah politik, yakni ranah legitimasi kepemimpinan berdasarkan kesejahteraan. Hal ini bisa dipahami karena sejak awal, Gus Dur memahami tujuan utama turunnya risalah Islam, adalah sebagai pembawa kesejahteraan bagi umat manusia (*rahmatan li al-'alamin*). Peran pembawa kesejahteraan ini tentu dilakukan terutama oleh pemimpin.

Dari sini terlihat pula bayangan humanisme, yakni dalam penempatan kesejahteraan rakyat sebagai nilai utama yang menjadi perasan dari tiga nilai pandangan-dunia Islam. Mengapa humanisme? Sebab, muara dari kesejahteraan rakyat adalah pemenuhan terhadap kebutuhan dasar manusia yang berarti upaya pemuliaan martabat manusia. Papar Gus Dur:

> Jelaslah dengan demikian, bahwa Islam berfungsi penuh dalam kehidupan masyarakat bangsa melalui pengembangan nilai-nilai dasarnya sebagai etika masyarakat yang bersangkutan. Islam berfungsi bagi kehidupan masyarakat bangsa tidak sebagai bentuk kenegaraan tertentu, tetapi sebagai etika sosial yang memandu jalan kehidupan bernegara dan bermasyarakat itu sesuai dengan martabat luhur dan

http://pustaka-indo.blogspot.com

> kemuliaan derajat manusia, karena pada analisis terakhir, manusialah yang menjadi objek upaya penyejahteraan hidup itu.[142]

Menariknya, teks ini telah membuat kita menganulir sebuah kesalahpahaman, yakni penempatan kepemimpinan dalam kaidah fiqih di atas pada ranah kenegaraan. Sebab, meskipun Gus Dur menjadikan kesejahteraan rakyat sebagai nilai-praksis-utama yang mengejewantah *Weltanschauung* Islam, ia tidak menempatkan ideal Islam sebagai negara. Hal ini terjadi sebab peran pembawa kesejahteraan tetap bisa dilakukan Islam tanpa harus menjadi negara. Hal ini terlihat dalam penempatan Islam sebagai etika sosial yang menopang keadaban negara dan masyarakat, demi penegakan kesejahteraan rakyat. Dengan demikian, melalui peran etika-sosial, Islam tetap mampu menegakkan kesejahteraan rakyat, baik melalui negara maupun di luar negara. Urgensi di dalam teks di atas adalah pendaulatan pemuliaan martabat manusia sebagai tujuan utama kemasyarakatan dan kenegaraan. Sebab pada analisis terakhir, manusialah yang menjadi objek dari upaya penyejahteraan hidup itu. Pada titik inilah humanisme Gus Dur tertandas, sebab ia menjadikan manusia sebagai tujuan dari semua praktik kemasyarakatan dan kenegaraan.

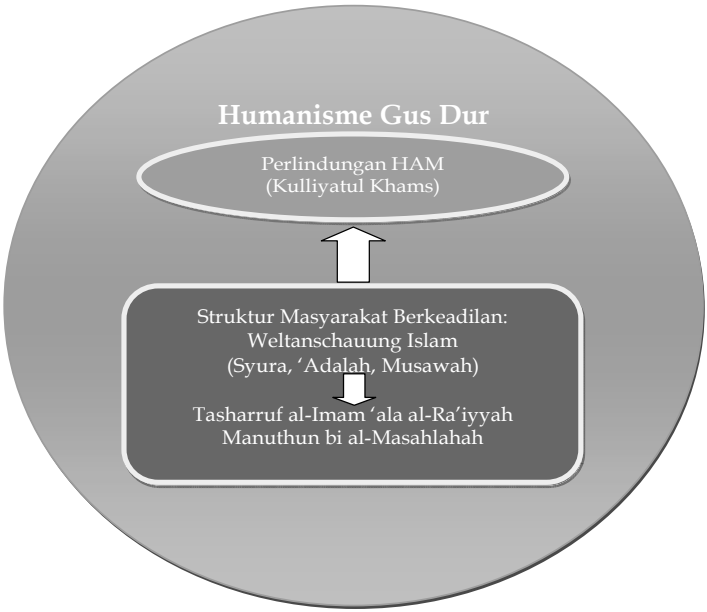
Posisi strategis kedua dari *Weltanschauung* Islam adalah pengejawantahan dari universalisme Islam, sekaligus "kondisi struktural" yang menjamin terlindunginya hak dasar manusia di dalam universalisme Islam tersebut. Artinya, demokrasi, keadilan, dan persamaan, merupakan nilai-nilai praksis yang memanisfestasikan lima hak dasar manusia (*kulliyat al-khams*). Dikatakan memanifestasi, karena ia merupakan nilai-nilai prinsipil yang mewakili perlindungan atas lima hak dasar tersebut. Ketiga nilai dasar itu juga menjadi "kondisi struktural" yang menampung dan mengupayakan perlindungan atas

142. Abdurrahman Wahid, "Islam dan Masyarakat Bangsa," Jurnal *Pesantren*, No. 3/Volume VI/1989, hlm. 75.

http://pustaka-indo.blogspot.com

hak-hak dasar manusia. Sebab, jaminan atas hak hidup, beragama, bekerja, kepemilikan, dan berkeluarga hanya bisa terlaksana, di dalam sistem politik demokratis, berkeadilan, dan berhukum.

Oleh karena itu, runutan nilai yang menjadi prinsip-prinsip dasar dari humanisme Gus Dur bisa terlihat dalam bagan berikut.

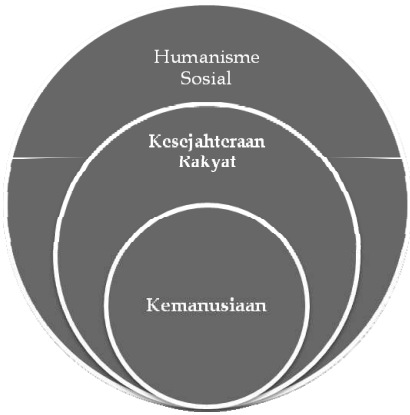


Bagan 9.2
Nilai-Nilai Humanisme Gus Dur

Bagan di atas menggambarkan konsep dasar humanisme Gus Dur. Meminjam dua prinsip dasar Gus Dur sendiri, yakni perlindungan atas HAM dan pengembangan struktur masyarakat berkeadilan. Maka, jaminan atas lima hak dasar manusia (*kulliyat al-khams*) dalam *maqashid al-syariah* merupakan materi HAM yang harus dilindungi. Jaminan atas hak-hak dasar manusia ini Gus Dur tempatkan sebagai nilai-nilai universal di dalam Islam. Dengan demikian, Gus Dur menempatkan kemanusiaan sebagai universalisme Islam.

http://pustaka-indo.blogspot.com

Perlindungan atas HAM ini dipraksiskan melalui pengembangan masyarakat berkeadilan. Dalam kerangka ini, Gus Dur menempatkan tiga nilai kemasyarakatan, yakni *syura*, '*adalah*, dan *musawah* sebagai nilai-nilai dasar yang menjadi pandangan-dunia Islam. Oleh karena itu, bentuk masyarakat berkeadilan yang ditandai oleh demokrasi, keadilan sosial, dan supremasi hukum telah ditempatkan tidak sebagai nilai-nilai praktis, melainkan pandangan-dunia yang memiliki status epistemologis. Artinya, demokrasi, keadilan sosial, dan supremasi hukum harus menjadi paradigma berpikir umat Islam, yang menjadi dasar bagi segenap produk pemikirannya. Pandangan-dunia Islam inilah yang dipraksiskan dengan penempatan kesejahteraan rakyat sebagai nilai-praksis-utama yang merangkum segenap nilai humanisme Gus Dur. Pada titik inilah humanisme Gus Dur bisa disebut sebagai "humanisme sosial", sebab kemanusiaan dipraksiskan dalam bentuk kesejahteraan rakyat. Maka, jika kemanusiaan menjadi *forma* (bentuk), kesejahteraan rakyat menjadi *materia* (materi) yang ada dalam bentuk tersebut. Corak "humanisme sosial" ini bisa terlihat dalam bagan berikut.



Bagan 9.3
Humanisme Sosial Gus Dur

http://pustaka-indo.blogspot.com

Bagan di atas memperlihatkan bentuk dari humanisme Gus Dur, yang penulis sebut sebagai *humanisme sosial*. Mengapa? Karena kemanusiaan yang dimuliakan Gus Dur dipraksiskan dalam bentuk perwujudan kesejahteraan rakyat. Artinya, kemanusiaan di dalam humanisme Gus Dur bukan kemanusiaan abstrak, melainkan bersifat praksis dengan merujuk pada kesejahteraan rakyat. Persis dengan humanisme di dalam Pancasila, yang mempraksiskan sila Kemanusiaan yang Adil dan Beradab ke dalam sila Keadilan Sosial bagi Seluruh Rakyat Indonesia. Dengan "sifat sosial" dari humanisme ini, kemanusiaan Gus Dur bersifat kritis: ia mengkritik kondisi struktural yang menghalangi kesejahteraan rakyat. Maka, praksis dari *humanisme sosial* adalah pengembangan struktur masyarakat yang adil yang merupakan konsekuensi logis dari perjuangan pemenuhan hak-hak dasar manusia.

Di dalam praksisnya, corak *humanisme sosial* ini kemudian dirawat dan digerakkan Gus Dur melalui pemikirannya, baik pemikiran Islam maupun pemikiran sosial-politik. Di dalam pemikiran Islam misalnya, *humanisme sosial* Gus Dur perjuangkan melalui gagasan *Islam sebagai etika sosial*. Gagasan ini memiliki prinsip sebagai berikut.

> Q.S. (2:177) menunjukkan bahwa struktur masyarakat yang adil harus ditandai dengan perhatian yang cukup terhadap kesejahteraan orang-orang yang menderita dan pengerahan dana untuk membela kaum lemah.[143]

Prinsip ini menunjukkan pendasaran Gus Dur atas Surah Al-Baqarah (2) ayat 177 yang menjadikan "amal sosial", seperti membantu orang miskin, peminta-minta, orang terbelit utang, dan kaum lemah, sebagai bagian integral dari keimanan. Gus Dur kemudian memperluas cakupan amal ini kepada perlunya pengembangan struktur masyarakat

143. Abdurrahman Wahid, "Pribumisasi Islam," dalam *Pergulatan Negara, Agama, dan Kebudayaan* (Depok: Desantara, 2001), hlm. 136.

http://pustaka-indo.blogspot.com

yang adil. Sebuah masyarakat yang memberi perhatian cukup terhadap kesejahteraan orang-orang yang menderita dan pengerahan dana untuk membela kaum lemah. Inilah yang disebut Gus Dur sebagai etika sosial Islam, di mana kepedulian mengembangkan struktur masyarakat yang adil merupakan bagian dari iman, bukan hanya perintah fiqih dalam bidang *mu'amalah*. Dari gagasan *Islam sebagai etika sosial* ini terlihat bahwa kemanusiaan Gus Dur mempraksis pada penegakan struktur masyarakat berkeadilan. Oleh karena itu, manusia yang dibela Gus Dur adalah manusia-manusia miskin dan terlemahkan oleh struktur masyarakat tak berkeadilan. Dari perhatian inilah kemiskinan struktural terbentuk, yang oleh Gus Dur ditempatkan sebagai penyebab utama praktik dehumanisasi di negeri ini.

Humanisme sosial juga terdapat di pemikiran *negara kesejahteraan Islam*. Tentu sebab di dalam gagasan ini, Gus Dur menempatkan negara sebagai alat bagi penyejahteraan rakyat. Dengan posisi sebagai alat kesejahteraan ini, bentuk negara tersebut tidak harus Islami ketika ia telah bisa menempatkan diri sebagai alat kesejahteraan rakyat yang merupakan nilai utama dari ajaran Islam. Papar beliau:

> Pengutamaan kemaslahatan umum dituntut dalam bentuknya yang operasional, bukan sekadar dalam prinsip global. Salah satu kaidah fiqh adalah 'kebijaksanaan pemimpin (pemerintahan) harus didasarkan pada kepentingan orang banyak. Salah satu kerangka operasionalnya adalah perintah menyelenggarakan *jihad*, yang tentunya beban terberatnya terletak di pundak para pemegang kekuasaan. Dalam *I'anah al-Thalibin* ditentukan bahwa salah satu bentuk jihad adalah menjaga mereka yang dilindungi oleh Islam dari kerusakan (*daf'u dharari ma'sum*), yang dirumuskan penyediaan makanan manakala dibutuhkan, penyediaan pakaian, papan, obat-obatan dan biaya perawatan. Sedangkan mereka yang harus dilindungi

http://pustaka-indo.blogspot.com

> adalah baik kaum muslimin maupun non-muslim yang hidup damai dalam masyarakat yang sama.[144]

Dari teks ini terlihat bahwa Gus Dur menjadikan kaidah *tasharruf al-imam 'ala al-ra'iyyah manuthun bi al-mashlahah* sebagai dasar legitimasi bagi kepemimpinan politik. Dasar legitimasi ini tidak hanya bersifat normatif, tetapi praksis melalui perintah jihad kepada para pemimpin yang tidak dimaknai sebagai perang suci, tetapi penjagaan bagi rakyat yang dilindungi oleh Islam dari kerusakan, melalui penyediaan makanan, pakaian, papan, obat-obatan, dan biaya perawatan. Persis dengan praksis pembelaan atas kaum lemah di dalam etika sosial Islam. Dengan demikian, *humanisme sosial* terpatri di dalam terma kesejahteraan rakyat yang tidak hanya terhenti pada pemenuhan hak-hak ekonomi, tetapi juga hak hidup, hak bekerja, hak memiliki harta memadai, dan segenap kebutuhan dasar yang membuat rakyat bisa hidup secara manusiawi.

Secara logis, segenap pemikiran Islam ini kemudian saling mengandaikan dan mengunci. *Negara kesejahteraan Islam* merupakan bangunan kenegaraan yang menaungi dan membentuk struktur masyarakat berkeadilan yang diidealkan oleh etika sosial Islam. Dengan demikian, apa yang disebut sebagai struktur masyarakat berkeadilan itu adalah struktur negara berkeadilan, yang merujuk pada negara kesejahteraan, di mana negara secara sengaja menciptakan regulasi dan sistem politik-ekonomi yang membuat rakyat sejahtera. Pada level kultural, hal ini bisa terjadi, hanya ketika Islam dipribumisasikan. Sebab jika tidak, Islam akan tetap berkutat pada "perjuangan simbolik", yakni perjuangan menegakkan simbol-simbol budaya Arab atas simbolisme budaya di Indonesia.

144. Abdurrahman Wahid, Masih Relevankah Teori Kenegaraan Islam?" *Makalah* Diskusi Konsep Negara Islam, FH-UII, Yogyakarta, 7 Februari 1988, hlm. 2–3.

http://pustaka-indo.blogspot.com

Pada titik ini kemudian terlihat bahwa *pribumisasi Islam* yang telah melapangkan jalan bagi "perjuangan substantif" Islam melalui perjuangan demokrasi, keadilan, dan persamaan, telah beranjak dari definisi budaya secara simbolik kepada budaya secara filosofis. Artinya, yang disebut sebagai "perjuangan substantif" Islam adalah perjuangan Islam sebagai bagian dari proses kebudayaan secara filosofis, yakni kebudayaan yang oleh Gus Dur disebut sebagai *human social life*: kehidupan sosial manusia. Proses kebudayaan filosofis ini tentu berbeda dengan "perjuangan simbolik" kaum Islamis-Arabis yang berkutat pada gerakan budaya-simbolik, baik melalui formalisasi jilbab, penerapan hukum potong tangan, rajam, dan sebagainya. Di dalam proses inilah terbangun *humanisme sosial* itu, sebab kebudayaan sebagai *human social life* tentulah mengarah pada kehidupan sosial yang humanis, manusiawi. Dalam kaitan ini, *pribumisasi Islam* kemudian menjadi kondisi kultural dan kondisi keislaman yang membuat Islam bisa diarahkan untuk membentuk *kehidupan sosial manusiawi,* melalui perjuangan yang didasari oleh *Weltanschauung* Islam: *syura, 'adalah*, dan *musawah.*

Di dalam kerangka inilah, demokrasi yang dipilih Gus Dur adalah *demokrasi sebagai proses*. Kenapa? Karena ia hendak menurunkan formalisme demokrasi di dalam institusi-institusi kenegaraan kepada praktik demokrasi di masyarakat. Melalui *demokrasi sebagai proses*, demokrasi akhirnya bisa dijadikan prosedur bagi pemenuhan hak-hak dasar manusia, baik hak sipil dan politik maupun hak sosial-ekonomi. Dengan cara inilah, struktur masyarakat berkeadilan bisa terbentuk, yang menandai tegaknya *humanisme sosial*.

Komitmen atas *humanisme sosial* ini pun terdapat di dalam praktik ke-NU-an Gus Dur. Dalam hal ini, Gus Dur menjadikan NU sebagai organisasi yang menggerakkan *Islam sebagai etika sosial, negara kesejahteraan Islam, demokrasi sebagai proses,* demi ideal kebudayaan

http://pustaka-indo.blogspot.com

sebagai *kehidupan sosial manusiawi.* Penerimaan NU atas Pancasila misalnya, menggambarkan komitmen ini, sebab Pancasila oleh NU telah ditempatkan secara setara dengan tujuan utama syariat Islam. Tentu Pancasila bukanlah syariat Islam karena ia bukan agama. Namun, nilai-nilai kemanusiaan dan keadilan sosialnya selaras dengan *maqashid al-syariah.* Keselarasan inilah yang membuat NU menerima Pancasila karena dengan Pancasila, negara kesejahteraan bisa diwujudkan.

Dari uraian ini, dua prinsip mendasar telah ditemukan. Pertama, *humanisme sosial* berada di dalam kesatuan pemikiran Islam Gus Dur, yakni berada di dalam perumusan Gus Dur atas pembentukan struktur masyarakat berkeadilan yang menjadi ideal dari etika sosial Islam. Struktur masyarakat berkeadilan inilah yang dirawat dan diwujudkan melalui *negara kesejahteraan Islam*. Artinya, negara yang ideal bagi Gus Dur adalah negara kesejahteraan. Gus Dur kemudian mendasarkan negara kesejahteraan ini kepada etika sosial Islam. Peran etis-sosial Islam ini bisa terwujud hanya ketika Islam dipribumisasikan ke dalam budaya masyarakat. Hal ini diperlukan untuk menghindarkan perjuangan Islam, dari perjuangan simbolik kepada perjuangan substantif. Perjuangan simbolik adalah gerakan Arabisasi budaya Islam di Indonesia. Perjuangan substantif adalah perjuangan umat Islam untuk menegakkan demokrasi, keadilan, dan persamaan. Hanya melalui perjuangan substantif inilah *humanisme sosial* bisa ditegakkan.

Kedua, *humanisme sosial* juga terdapat di dalam "kesatuan kebudayaan". Dalam kaitan ini, ideal kebudayaan sebagai *kehidupan sosial manusiawi* menjadi dasar dan arah ideal bagi *demokrasi sebagai proses* serta peran kebangsaan NU. Mengapa? Karena tujuan dari *demokrasi sebagai proses* adalah pemenuhan hak-hak dasar manusia, baik hak sipil-politik maupun hak sosial-ekonomi. Berdasarkan tujuan

http://pustaka-indo.blogspot.com

inilah demokrasi digerakkan Gus Dur, dari institusionalisme politik menjadi proses demokratisasi.

Demikian pula dengan peran kebangsaan NU. Penandasan Gus Dur atas pentingnya peran kebangsaan NU menunjukkan kepeduliannya atas perjuangan kemanusiaan. Mengapa? Karena hanya melalui bangunan negara-bangsa Republik Indonesialah, penegakan kesejahteraan rakyat bisa diupayakan. Maka, NU perlu menerima bangunan negara-bangsa, yang pada level pemikiran politik akhirnya melahirkan nasionalisme NU. Dengan demikian, peran kebangsaan NU ini merupakan praksis dari konsep *negara kesejahteraan Islam*. Artinya, ideal negara kesejahteraan telah ditemukan Gus Dur di dalam realitas NKRI. Oleh karena itu, NU wajib menerima bangunan kenegaraan ini, sebab melaluinya, NU bisa mengupayakan kesejahteraan rakyat. Maka, peran kebangsaan NU sebagai bagian dari perwujudan kesejahteraan rakyat merupakan upaya Gus Dur untuk mewujudkan *kehidupan sosial manusiawi*, di mana NU dan negara ditempatkan sebagai alat bagi pembentukan kebudayaan yang manusiawi.

Dehumanisasi Islam

Dari paparan di atas terpahami bahwa humanisme Gus Dur merujuk pada dua hal. Pertama, pemuliaan Islam atas manusia yang melahirkan perlindungan terhadap hak-hak dasar manusia. Perlindungan ini merupakan tujuan utama syariat (*maqashid al-syari'ah*) dan akhirnya menjadikannya universalisme Islam. Kedua, perluasan pengetahuan Islam ke ranah peradaban lain, seperti Yunani dan Eropa. Perluasan pengetahuan Islam yang disebutnya kosmopolitanisme Islam ini disebut humanis, karena ia menerobos sekat-sekat kultural keislaman. Penerobosan ini akhirnya mengantarkan

http://pustaka-indo.blogspot.com

Islam ke dalam keluasan kebenaran yang universal dalam rangka kebenaran humanitarian.

Tepat di dua bentuk humanisme inilah dehumanisasi Islam terjadi. Artinya, selain memaparkan tradisi humanis di dalam Islam, Gus Dur juga menggali proses dehumanisasi yang terjadi pada tradisi Islam setelah memancarnya kecemerlangan humanisme Islam. Inilah yang merupakan *pergumulan Islam dan kemanusiaan.* Pada titik ini, Islam berada di tegangan antara proses humanisasi dan dehumanisasi. Pada satu sisi ajaran Islam menyediakan dasar-dasar humanisme. Namun di sisi lain, sebagian praktik sejarah telah memberangus ajaran-ajaran tersebut sehingga melahirkan dehumanisasi. Pemikiran Gus Dur akhirnya tidak hanya terletak pada penggalian humanisme di dalam Islam, tetapi juga strategi "penanggulangan" dehumanisasi di dalam Islam.

Dalam kaitan ini, dehumanisasi itu terjadi pada dua ranah. Pertama, *over*-institusionalisasi Islam yang melahirkan dua otoritas keislaman yang cenderung konservatif, yakni legalisme hukum Islam dan teologi skolastik. Sejak abad ke-1 H, ketika Islam dijadikan legitimasi atas monarki Umayyah, Islam telah mengalami *over*-institusionalisasi, yakni pelembagaan ajaran Islam yang berlebihan sehingga memberangus hal-hal substansial di dalam Islam. Proses pelembagaan berlebihan ini telah meniadakan kebebasan berpikir dari individu Muslim seperti ilmuwan Islam, filsuf, dan sastrawan Islam. Pada titik ekstrem, proses ini telah menghilangkan kata keadilan di dalam "rukun Islam" Mu'tazilah pada abad ke-4 H. Gus Dur meratapi hilangnya "rukun keadilan" ini sebab dengannya, keadilan tidak lagi menjadi rukun teologis, tetapi sebatas mekanikal yuridis seperti termaktub di dalam legalisme hukum Islam.

Dengan demikian, dehumanisasi Islam telah terjadi dengan dihilangkannya "rukun keadilan" Mu'tazilah yang menggambarkan

http://pustaka-indo.blogspot.com

over-institusionalisasi Islam. Selepasnya, Islam kemudian melembaga hanya di dalam dua pelembagaan ajaran: formalisme-legal hukum Islam dan skolastisisme teologi. Keduanya bagi Gus Dur bersifat konservatif, sebab ia hanya memberikan penekanan pada formalisme ajaran Islam. Dampak lanjutan dari proses ini adalah munculnya "ketaatan-kulit" (*outward obedience*) yang melahirkan kesalehan ritualistik pada sebagian besar praktik keagamaan umat, yang menciptakan kepercayaan berlebihan (*over-reliance*) terhadap pendekatan legal-formal atas kehidupan. Artinya, skolastisisme teologis dan legalisme hukum telah membentuk kesalehan individu di dalam pemahaman dan praktik keagamaan yang terbatas pada ritual. Ritualisme ini menjadi tren sebagian besar praktik ibadah umat Islam dan melahirkan pendekatan legal-formal terhadap kehidupan. Hal ini yang melindas "yang substantif" di dalam Islam, seperti kewajiban menegakkan keadilan yang pernah ada di dalam rukun Islam Mu'tazilah dan juga termaktub di dalam Al-Quran.

Legalisme Islam akibat *over*-institusionalisasi ini tidak hanya membentuk kultur keagamaan yang formal-ritualistik, tetapi juga membangun bangunan politik tak berkeadilan. Mengapa? Karena penerapan hukum Islam oleh negara tidak dibarengi dengan perubahan pada dasar-dasar hukum Islam seperti *Islamic legal theory* (*qawa'idul fiqhiyah*) dan *Islamic legal philosophy* (*ushul fiqh*). Dengan ketiadaan perubahan ini, negara tidak merumuskan kembali hak-hak mendasar dari rakyat yang tidak terwakili oleh legalisme hukum yang telah diterapkan itu. Pada titik ini, teori keadilan politik akhirnya hanya menjadi pandangan ideal di dalam pemikiran Islam. Seperti penetapan Al-Mawardi atas keadilan sebagai syarat, baik bagi Imam (*the Head of State*) maupun bagi hakim. Situasi menyedihkan ini kemudian ditanggapi oleh sebagian Muslim dengan menciptakan over-idealisasi atas era emas "pemerintahan" kenabian dan *khulafa al-rasyidin*. Tentu,

http://pustaka-indo.blogspot.com

baik ideal teori keadilan dan over-idealisasi era Nabi tidak memiliki kerangka kerja di dalam bangunan kenegaraan umat Islam hingga saat ini.[145] Dengan ketiadaan kerangka kerja bagi ideal keadilan ini, humanisme Islam telah terberangus oleh *over*-institusionalisasi. Sebab, wujud praksis dari humanisme tersebut tentulah keadilan yang menyediakan kerangka praksis bagi perlindungan serta pemenuhan hak-hak dasar manusia.

Kedua, dehumanisasi melalui pembatasan pengetahuan Islam. Hal ini merupakan gerak destruktif yang terjadi pada humanisme sebagai perluasan pengetahuan Islam. Papar Gus Dur:

> Akan tetapi semua itu berangsur-angsur menjadi kendur, ketika kendala normatif akhirnya menjadi terlalu besar fungsinya, sedangkan kendala penyerapan semakin mengecil fungsinya. Penyerapan akhirnya dikalahkan oleh pengawasan, dan penyerapan dari luar dikalahkan pengawasan dari dalam. Akhirnya yang ada hanyalah tinggal ilmu-ilmu yang sangat normatif, yang tidak memberikan tempat dan perhatian pada kebutuhan penciptaan rasionalitas ilmiah tersendiri dan independen dari pengendalian oleh skolastisisme.[146]

Dari teks ini, Gus Dur menunjukkan penyempitan atas pemikiran Islam yang akhirnya dipahami sebagai dehumanisasi Islam. Jika dehumanisasi pertama merujuk pada *over*-institusionalisasi, di mana dua keilmuan Islam, yakni hukum Islam (legalisme formal) dan teologi (skolastik) menjelma otoritas dwitunggal yang terlembaga, baik di dalam dirinya sendiri maupun dalam otoritas politik. Maka, dehumanisasi kedua ini merujuk pada normativisasi Islam yang memberangus rasionalitas ilmiah Islam. Normativisasi ini kemudian membatasi lingkup keilmuan hanya dalam ranah tradisional Islam.

145. Abdurrahman Wahid, "Development by Developing Ourselves", *Makalah* seminar The Dtudy Days on 'ASEAN Development Processes and Their Effects on People', di Penang, Malaysia, 22–25 November 1979, hlm. 2.
146. Abdurrahman Wahid, "*Asal-Usul Tradisi Keilmuan di Pesantren,"* dalam Jurnal *Pesantren* edisi Oktober-Desember 1984, hlm. 220–221.

http://pustaka-indo.blogspot.com

Ia membatasi perluasan dan penyerapan Islam atas pengetahuan serta peradaban lain yang di awal abad Hijriyah terjadi begitu masif.

Dalam perkembangannya, penciutan pengetahuan Islam ini akhirnya melahirkan ketegangan Islam dan kebudayaan. Yang pertama berusaha mengerangkeng yang kedua atas nama hukum agama. Artinya, telah terjadi subordinasi agama atas ranah lain, baik ranah budaya, sosial dan politik. Berbagai klaim keagamaan yang melahirkan islamisasi, baik islamisasi budaya maupun islamisasi politik telah membuahkan dehumanisasi Islam di atas. Tentu Islam yang melakukan dehumanisasi adalah keberislaman yang telah mengalami degradasi, seperti yang terjadi pada *over*-institusionalisasi dan normativisasi Islam.

Pada titik inilah, Gus Dur menggerakkan rehumanisasi Islam dengan melawan islamisasi budaya dan politik. Pada ranah budaya, Gus Dur menjadikan pribumisasi Islam sebagai upaya rehumanisasi budaya Islam tersebut. Hal ini terjadi sebab "lawan" pribumisasi Islam adalah subordinasi Islam atas budaya. Pribumisasi Islam menawarkan pendekatan lebih humanis melalui hubungan yang tak subordinatif, tetapi saling-menyerap. Islam membumikan ajarannya ke dalam bentuk budaya lokal. Dengan demikian, Islam akhirnya mengalami "perluasan bentuk" dari bentuk Arabis kepada bentuk baru Nusantara. Pada titik yang bersamaan, pribumisasi Islam juga memberikan ruang bagi penanganan persoalan manusia di dalam ketegangan agama dan budaya tersebut. Sebab, seperti termaktub sebelumnya, pribumisasi Islam bukan hanya *lokalisasi kultur Islam*, melainkan pula kontekstualisasi Islam kepada persoalan manusia kontemporer.

Sementara itu, atas dehumanisasi dalam bentuk islamisasi politik, Gus Dur menggerakkan rehumanisasi Islam dalam bentuk gagasan *negara kesejahteraan Islam.* Bagi yang pertama, politik dalam arti negara-bangsa harus diislamkan secara legal formal. Hal ini

http://pustaka-indo.blogspot.com

merupakan dehumanisasi sebab cita keadilan akhirnya terberangus oleh pendekatan legal-formal yang diterapkan di dalam negara Islam. Legal-formal hukum Islam ini terjadi melalui peniadaan perumusan ulang hak-hak dasar rakyat yang hanya bisa dilakukan melalui kritik internal atas hukum Islam itu sendiri.

Pada titik ini, Gus Dur melakukan rehumanisasi Islam dengan menjadikan cita keadilan sebagai substansi Islam dan meletakkannya sebagai poros kenegaraan. Tentu hal ini bisa dilakukan melalui rekonstruksi hukum Islam menuju perumusan baru hak-hak asasi manusia dalam rangka kerakyatan modern. Oleh karena itu, solusi Gus Dur atas islamisasi politik bukanlah sekularisasi, yakni pemisahan Islam dan politik. Sebaliknya, Gus Dur tetap berangkat dari kesatuan Islam dan politik dalam kerangka politik keadilan. Karena bagi Gus Dur, keadilan adalah salah satu nilai utama Islam, nilai ini bisa menjadi sumbu utama politik Islam yang berbeda dengan utopia negara Islam. *Rehumanisasi Islam politik* dilakukan Gus Dur melalui perumusan negara kesejahteraan perspektif Islam, sebab di dalamnya keadilan, baik sosial dan politik berusaha ditegakkan demi pemenuhan hak dasar manusia.

Di Sini Berbaring Seorang Pejuang Kemanusiaan
هنا يستلقي بطل من ابطال الانسانية
Here Rests a Humanist
人道主义英雄长眠于此
1

Penutup

Humanisme Gus Dur menarik karena menyediakan diskursus humanisme perspektif Islam. Letak urgen dari humanisme ini adalah posisinya yang tidak bertentangan dengan agama, tidak seperti humanisme modern yang lahir dari sekularisasi Eropa.

Membaca humanisme Gus Dur kita menemukan keyakinan seorang Muslim yang memahami tugas kemanusiaan sebagai tugas ketuhanan. Maka, kemanusiaan Gus Dur adalah kemanusiaan berketuhanan. Sementara ketuhanan Gus Dur adalah ketuhanan berkemanusiaan. Artinya, perjuangan Gus Dur untuk memuliakan harkat martabat manusia dipahami sebagai pelaksanaan perintah Tuhan. Sementara keimanan Gus Dur atas Tuhan, diamalkan melalui amal kemanusiaan.

Humanisme Gus Dur juga jauh dari ateisme, yang oleh humanisme Barat dijadikan pra-kondisi bagi tegarnya kemanusiaan. Sebagaimana termaktub di bagian awal karya tulis ini, kemanusiaan menjadi buah yang tumbuh di atas tanah-tanpa-Tuhan. Artinya, kemanusiaan hanya bisa ditegarkan ketika Tuhan "telah dibunuh" di dalam kesadaran manusia. Mengapa? Karena keberadaan Tuhan yang

http://pustaka-indo.blogspot.com

absolut dianggap membonsai kebebasan manusia untuk merumuskan dan menentukan martabatnya.

Humanisme Gus Dur melampaui hal itu, sebab ia berangkat dari asumsi keagamaan yang menempatkan manusia sebagai makhluk terbaik ciptaan Tuhan. Dengan status ini, Tuhan memuliakan manusia hingga titik tertinggi: menjadi wakil-Nya di muka bumi. Untuk apa? Untuk memuliakan rasnya sendiri karena kemuliaan manusia memiliki dampak bagi kemuliaan alam dan Tuhan itu sendiri. Dengan posisi sebagai *khalifatullah fi al-ard*, manusia memiliki kebebasan untuk memenuhkan potensi manusiawinya. Tidak hanya terhenti pada kebebasan mengembangkan potensi diri, manusia sebagai *khalifatullah* memiliki tugas suci memakmurkan dunia demi kemakmuran manusia itu sendiri. Maka, kemanusiaan tidak bertentangan dengan ketuhanan. Sebaliknya, kemanusiaan merupakan manifestasi dari ketuhanan, sebab Tuhan di dalam Islam sejak awal memuliakan manusia.

Humanisme menjadi perspektif yang penting untuk melihat pemikiran Gus Dur agar kita tidak terjebak di produk pemikiran dan bisa masuk dalam substansi serta tujuan pemikiran tersebut. Hal ini penting sebab banyak pemikirannya yang tidak secara langsung berhubungan dengan humanisme. Persoalan ini bukan hanya menjadi bagian dari pemikiran Gus Dur, melainkan terlebih persoalan umat Islam yang jarang menempatkan kemanusiaan sebagai poin mendasar di dalam keislaman itu sendiri.

Pribumisasi Islam misalnya, apakah ia terkait langsung dengan humanisme? Jawabannya ternyata, ya! Mengapa? Karena di dalam pribumisasi Islam, Gus Dur menunjuk keberpihakan atas nilai-nilai kemanusiaan sebagai "penentu normatif" bagi ketegangan antara agama dan budaya. Artinya, pribumisasi Islam yang merupakan proses pembumian Islam ke dalam budaya, merupakan upaya Gus Dur dan para penyebar Islam di Indonesia, untuk membumikan Islam ke dalam

http://pustaka-indo.blogspot.com

persoalan-persoalan kemanusiaan. Persoalan itu bisa menyangkut problematika hidup manusia, maupun karya-karya kemanusiaan yang telah melahirkan karya kebudayaan.

Kemudian, Nahdlatul Ulama (NU). Apa kaitan NU dengan kemanusiaan? Jawabnya jelas: di dalam keberpihakan NU atas kemaslahatan umat. Maslahat ini yang di dalam kosakata politik Gus Dur bernama kesejahteraan. Maka, NU perspektif humanisme, tidak hanya organisasi dengan seabrek rutinitas organisasional yang tidak mengakar pada keprihatinan kemanusiaan. Sebaliknya, NU merupakan organisasi yang dibangun para ulama untuk menyejahterakan warga dan umat manusia, sebagaimana ia meyakini peran Islam sebagai *rahmatan lil 'alamin*.

Oleh karena itu, menarik kiranya memilah ruang-ruang kemanusiaan Gus Dur. Mengaliri banyak peran yang ia mainkan, Gus Dur tentu memiliki banyak kategori manusia yang mencerminkan ranah praksis dari kemanusiaan. Misalnya, di dalam kenegaraan, manusia yang dibela Gus Dur adalah rakyat; di dalam kebangsaan, manusia yang dibela Gus Dur adalah warga-negara; di dalam NU manusia mewujud di dalam terma warga nahdliyin, dan di dalam Islam, manusia berada di dalam kategori umat. Antara rakyat, warga-negara, warga nahdliyin dan umat Islam, memiliki ruang tersendiri yang satu titik bisa berbenturan, namun di titik lain bisa bersingungan secara harmonis.

Antara warga-negara dan umat Islam misalnya, sering terjadi benturan. Hal ini disebabkan ruang mereka yang bisa bersifat segregatif. Warga-negara merupakan identitas kemanusiaan di dalam skala yang luas, yakni kebangsaan. Di dalam ruang kebangsaan ini, setiap manusia adalah warga dari negara-bangsa yang disatukan oleh hukum-hukum politik. Misalnya, penghargaan atas kemajemukan yang dijamin oleh konstitusi. Hal ini sayangnya terkadang berbenturan

http://pustaka-indo.blogspot.com

dengan keumatan Islam yang cenderung sektarian, dan *etno-religio-sentris*. Apalagi jika keumatan Islam itu menyandang status mayoritas. Maka, kemajemukan bangsa sering terancam oleh tirani mayoritas umat Islam. Di titik ini terjadi benturan antara manusia sebagai umat Islam dengan manusia sebagai warga negara. Semestinya, di dalam diri setiap manusia Indonesia, selalu terdapat dua macam identitas. Di satu sisi ia menjadi bagian dari umat keagamaan yang sektarian. Namun di saat bersamaan, ia juga merupakan warga-negara yang harus menasional sehingga membuyarkan sekat-sekat kelompok untuk melebur dalam kebangsaan. Dalam peleburan ini, keumatan dan kewarganegaraan bersatu. Inilah yang dilakukan Gus Dur, dengan mentransformasikan keumatan Islam kepada kewarganegaraan Indonesia. Tentu hal ini dilakukan melalui transformasi ajaran Islam agar berintegrasi dengan nilai-nilai kebangsaan.

Di sisi lain, terma rakyat atau kerakyatan bisa menampung semua identitas kemanusiaan, sejak identitas keumatan, kewarganegaraan hingga ke-warga-nahdliyinan. Mengapa? Karena terma rakyat menempatkan semua identitas kemanusiaan di dalam ruang publik bersama, tempat manusia mengupayakan kesejahteraan bersama. Di titik kerakyatan inilah, humanisme Gus Dur memberi penekanan. Artinya, kerakyatan merupakan status kemanusiaan yang paling mendasar yang dibela dan diperjuangkan oleh Gus Dur. Dengan demikian, Gus Dur telah mentransformasikan umat Islam, warga nahdliyin dan warga-negara kepada status kerakyatan yang memiliki hak untuk sejahtera. Di dalam status kerakyatan ini, kemanusiaan memiliki status-normatifnya, yakni kaum lemah. Maka, rakyat senantiasa merupakan rakyat lemah yang harus dilindungi hak-haknya serta dipenuhi kebutuhan dasarnya. Di dalam status rakyat-lemah inilah, Gus Dur melindungi hak-hak manusia dalam kerangka umat beragama sehingga memunculkan pluralisme agama. Atau,

http://pustaka-indo.blogspot.com

pembelaan atas minoritas keagamaan seperti Ahmadiyah, karena mereka merupakan warga negara yang memiliki hak berkeyakinan di republik ini.

Dengan demikian, baik umat Islam secara umum maupun warga nahdliyin secara khusus, perlu meneladani kemanusiaan Gus Dur tersebut. Setidaknya, ada beberapa hal yang perlu diteladani. Pertama, penyandingan Gus Dur atas Islam dan kemanusiaan sebagai amal keislaman di dunia. Dengan cara ini, Gus Dur tidak bermaksud memanusiawikan Islam dan Tuhan, sebab kebenaran Islam merupakan kebenaran ketuhanan yang melampaui kemanusiaan. Humanisme Islam yang diimani Gus Dur lebih merujuk pada pengamalan keimanan kepada Allah, dan amal itu bersifat kemanusiaan. Dengan penyandingan atas Islam dan kemanusiaan ini, umat Islam tidak akan terjebak pada "kulit" dari syariat Islam, yang berujung pada penegakan syariat melalui politik atau bahkan kekerasan. Di titik yang paling dasar, syariat Islam justru merupakan risalah kemanusiaan sehingga penegakannya harus melalui perjuangan kemanusiaan.

Kedua, keluasan pemikiran Gus Dur hingga ranah kebudayaan. Merujuk pada pemikiran kebudayaan sebagai *human social life*, segenap pemikiran Gus Dur tentulah merupakan upaya bagi perwujudan kehidupan sosial manusiawi tersebut. Hal ini dibuktikan dengan arah pemikiran Islamnya yang mengidealkan struktur masyarakat berkeadilan sebagai bagian dari etika sosial Islam; fungsi negara sebagai negara kesejahteraan berbasis etika sosial Islam. Hingga pemikiran politik NU yang menempatkan kesejahteraan rakyat sebagai pondasi dasar bagi kepemimpinan politik. Perhatian pada nasib kemanusiaan telah meluaskan pemikiran Gus Dur, sejak pemikiran Islam, pemikiran sosial, maupun pemikiran politik ke ranah kebudayaan. Di ranah kebudayaan inilah Gus Dur bertemu dengan universalitas kemanusiaan.

http://pustaka-indo.blogspot.com

Maka, kemanusiaan senantiasa bertemu di titik kebudayaan, dan kebudayaan senantiasa meluaskan cakupan kemanusiaan. Karena Gus Dur seorang humanis, ia tidak hanya sebagai pemikir Islam, tetapi juga sebagai pemikir kebudayaan, sebab cakupan perjuangannya mencapai bentangan kemanusiaan. Titik temu antara Islam, kemanusiaan, dan kebudayaan inilah yang perlu dipahami oleh umat Islam sehingga Islam tidak dibatasi hanya sebagai agama hukum yang bahkan tidak menyentuh substansi dari hukum Islam itu sendiri. Perluasan Islam ke ranah kemanusiaan dan kebudayaan inilah yang membuat fungsi kerahmatan Islam bisa diwujudkan, di dalam kesemestaan yang mahaluas ini sehingga perlindungan Islam tidak hanya untuk kaum Muslim, tetapi kepada umat manusia dan semua makhluk ciptaan Allah.

Hal yang menarik, Gus Dur telah mempraksiskan kesinambungan antara Islam, kemanusiaan, dan kebudayaan ini di ranah kebangsaan. Artinya, domain praksis dari kemanusiaan Gus Dur adalah kebangsaan. Mengapa? Karena di dalam kebangsaan, kesejahteraan manusia berusaha diwujudkan melalui bangunan negara-bangsa. Oleh karena itu, komitmen kebangsaan Gus Dur mengarah pada komitmen atas bangunan negara-bangsa. Komitmen atas negara-bangsa merupakan komitmen atas kesejahteraan rakyat yang dijamin di dalam bangunan negara modern tersebut. Komitmen atas kesejahteraan rakyat merupakan komitmen Gus Dur atas kemanusiaan. Secara mendasar, segenap komitmen atas kemanusiaan ini dilandasi oleh perintah suci dari Tuhan untuk memuliakan manusia dan mengupayakan kesejahteraannya. Dengan komitmen dan landasan keagamaan inilah, Gus Dur meluaskan pemikiran dan perjuangannya ke ranah kebudayaan serta memaknai kebudayaan sebagai proses pemanusiaan kehidupan.

http://pustaka-indo.blogspot.com

Inilah yang merupakan dasar kemanusiaan Gus Dur. Dasar kemanusiaan ini memuat dasar keislaman, dasar kebangsaan, dan dasar kebudayaan. Kesemua dasar kebajikan ini terpatri di dalam komitmen Gus Dur untuk mewujudkan struktur masyarakat berkeadilan, baik melalui NU, negara RI, hingga Partai Kebangkitan Bangsa (PKB).

WOLFENSO

Daftar Pustaka

Abshar-Abdalla, Ulil. "Partai, Civic Education dan Wilayah 'Netral Politik'". Dalam Jurnal *Tashwirul Afkar.* Edisi No. 4/1999 Jakarta: Lakpesdam.

Arif, Syaiful. 2009. *Gus Dur dan Ilmu Sosial Transformatif, Sebuah Biografi Intelektual.* Depok: Koekoesan.

Aristoteles. 2004. *Nicomachean Ethics, Sebuah Kitab Suci Etika.* Embun Kenyowati (Terj.) Jakarta: Teraju.

Bakker SJ, J.W.M. 1984. *Filsafat Kebudayaan, Sebuah Pengantar.* Yogyakarta: Kanisius.

Barton, Greg dan Fealy, Greg (eds.). 1996. *Nahdlatul Ulama, Traditional Islam and Modernity in Indonesia.* Australia: Monash Asia Institute.

Bourdieu, Pierre. 1977. *Outline of A Theory of Practice.* Cambridge University Press.

http://pustaka-indo.blogspot

http://pustaka-indo.blogspot.com

Evans, Don. 1999. "Humanism and Religion." Dalam Don Evans (ed.) *Humanism, Historical and Contemporary Perspective*, Washington D.C: Washinton Area Secular Humanist.

Ramage, Douglas E. 1997. *Pemahaman Abdurrahman Wahid tentang Pancasila dan Penerapannya.* Yogyakarta: LKiS.

Gradner, Sebastian. 1999. *Kant and the Critique of Pure Reason*. Routledge Philosophy GuiedBook.

Habermas, Jurgen. 1985. *The Theory of Communicative Action, Lifeworld and System: A Critique of Fungtionalist Reason*. Boston: Beacon Press.

Hardiman, F. 2009. Budi *Demokrasi Deliberatif, Menimbang 'Negara Hukum' dan 'Ruang Publik' dalam Teori Diskursus Jurgen Habermas.* Yogyakarta: Kanisius.

_____. 2012. *Humanisme dan Sesudahnya, Meninjau Ulang Gagasan Besar tentang Manusia.* Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia.

Hefner, Robert W. 1995. *ICMI dan Perjuangan Menuju Kelas Menengah Indonesia.* Yogyakarta: Tiara Wacana.

_____.*Civil Islam: Islam dan Demokratisasi di Indonesia.* Jakarta: ISAI.

Jenks, Crish. 1993. *Culture.* London and New York: Routledge.

Kusumohamidjojo, Budiono. 2009. *Filsafat Kebudayaan, Proses Realisasi Manusia*. Yogyakarta: Jalasutra.

Latif, Yudi. 2011. *Negara Paripurna, Historisitas, Rasionalitas dan Aktualitas Pancasila.* Jakarta: Gramedia.

Magnis-Suseno, Franz. 2006. *Menalar Tuhan.* Yogyakarta: Kanisius.

http://pustaka-indo.blogspot.com

Tjahjadi, Simon Petrus L. 2004. *Petualangan Intelektual, Konfrontasi dengan Para Filsuf dari Zaman Yunani hingga Zaman Modern.* Yogyakarta: Kanisius.

Mirandola, Giovanni Pico Della. 1956. *Oration on the Dignity of Man*, Washington D.C.: Gateway Editions.

Romein, J.M. 1956. *Aera Eropa, Peradaban Eropa sebagai Penyimpangan dari Pola Umum*. Bandung: Ganaco.

Sudarminta, J. 2010. *Etika Umum, Kajian tentang Beberapa Masalah Pokok dan Teori Etika Normatif,* Pusat Penelitian dan Pengabdian Kepada Masyarakat STF Driyarkara Jakarta.

Schwarz, Adam. 1999. *A Nation in Waiting, Indonesia's Search for Stability.* Australia: Allen & Unwin 9 Atchison Street.

Wolff, Jonathan. 2006. *An Introduction to Political Philosophy*. New York: Oxford University Press.

White, Leslie. 1949. *The Science of Culture, A Study of Man and Civilization*, New York: Grove Press Inc.

Yahya, Iip D. 2004. *Seri Pejuang Kemanusiaan, Gus Dur, Berbeda Itu Asyik*. Yogyakarta: Kanisius.

Teks Abdurrahman Wahid

Wahid, Abdurrahman. "Development by Developing Ourselves," makalah seminar *The Dtudy Days on 'ASEAN Development Processes and Their Effects on People',* di Penang, Malaysia, 22-25 November 1979

http://pustaka-indo.blogspot.com

_____. 2006. "Islam in A Democratic State: A Lifelong Search." Pengantar untuk buku Asrori S. Karni (ed.), *A Celebration of Democracy*, Jakarta: The Wahid Institute & Gatra.

_____. "Universalisme Islam dan Kosmopolitanisme Peradaban Islam." *Pelita*, 26 Januari 1988.

_____. 2001. *Pergulatan Negara, Agama, dan Kebudayaan.* Depok: Desantara.

_____. 2000. *Prisma Pemikiran Gus Dur.* Yogyakarta: LKiS.

_____. "Paradigma Pengembangan Masyarakat melalui Pesantren." Jurnal *Pesantren,* No. 3/Vol. V/1988.

_____. 2001. *Menggerakkan Tradisi, Esai-Esai Pesantren*. Yogyakarta: LKiS.

_____. *Islam in Indonesia: Challenge and Future Prospects.* Sumber tak terlacak, 14 Maret 1985.

_____. "Asal-Usul Tradisi Keilmuan Pesantren." Dalam Jurnal *Pesantren*, edisi Oktober-Desember, 1984.

_____. "Islam and Pancasila: Development of A Religious Political Doctrine in Indonesia." *Makalah*. Dialogue Group #9: Religious Beliefs: The Transmission and Development Doctrine, di Seoul, 25 Agustus 1990.

_____. 1981. *Muslim Di tengah Pergumulan*. Jakarta: Leppenas.

_____. 1987. *Fiqh dan Etika Sosial Kita.* Kompas.

_____. *Universalisme dan Kosmopolitanisme Peradaban Islam.* Arifin Junaidi, Nardi (ed.), Edisi terbatas, 1991.

_____. "Islam dan Masyarakat Bangsa." Jurnal *Pesantren.* No. 3/ Volume VI/1989.

http://pustaka-indo.blogspot.com

_____. "Pandangan Islam tentang Marxisme-Leninisme." Majalah *Aula,* September 1988.

_____. 1999. *Tuhan Tidak Perlu Dibela*. Yogyakarta: LKiS.

_____. "Beberapa Aspek Teoretis dari Pemikiran Politik dan Negara Islam." Majalah *Aula*, Desember 1986.

_____. "Masih Relevankah Teori Kenegaraan Islam?" *Makalah* Diskusi Konsep Negara Islam, FH-UII, Yogyakarta, 7 Februari 1988.

_____. "Islam, Negara dan Pancasila." Majalah *Aula*, Februari 1985.

_____. "Pancasila dan Kondisi Objektif Beragama." *Kompas*, Edisi Tak Terlacak.

_____. 1999. *Mengurai Hubungan Agama dan Negara*, Kacung Madijan, Ma'mun Murod (ed.) Jakarta: Grasindo.

_____. "Demokrasi, Sebuah Pertanggungjawaban." *Makalah* Ketua Pokja Forum Demokrasi, 1992.

_____. "Sekali Lagi tentang Forum Demokrasi." Majalah *Editor*, 25 Mei 1991.

_____. "Demokrasi, Agama dan Perilaku Politik Bangsa." *Makalah* Seminar IMM Komisariat FISIP Universitas Muhammadiyah Malang, 27 Oktober 1993.

_____. 1994. *Agama dan Demokrasi,* Seri Dian II*, Spiritualitas Baru: Agama dan Aspirasi Rakyat*. Yogyakarta: Institute Dian/ Interfidei.

_____. "Principle of Pesantren Education." *Makalah* The Pesantren Education Seminar*,* Berlin, oleh TU Berlin dan FNS, Juli 9-12 1987.

http://pustaka-indo.blogspot.com

_____. "Teater dan Politik di Indonesia." *Presentasi* di Ultah Teater Populer, Jakarta, 1992.

_____. "Wayang dan Koreksi Kekuasaan." *Demos*, Th. I. Oktober 1994.

_____. "NU dan Islam di Indonesia Dewasa Ini." Jurnal *Prisma* 4, April 1984.

_____. "Agama, Negara dan Sikap Moderat NU." Pengantar buku, Einar M. Sitompul. 1989. *NU dan Pancasila.* Jakarta: Sinar Harapan.

_____. "Peranan Organisasi Kemasyarakatan dalam Pembangunan Politik: Sebuah Telaah Awal." *Makalah* pada Praseminar Sistem Politik dan Demokrasi Pancasila, IKAL-LEMHANAS, Jakarta, 24 Agustus 1988

_____. Kata Pengantar di Greg Barton dan Greg Fealy (ed), *Nahdlatul Ulama, Traditional Islam and Modernity in Indonesia,* Australia: Monash Asia Institute, 1996.

_____. "Imam Khalil Al-Farahidy dan Humanisme dalam Islam." Sumber tak terlacak, Jakarta, 10 Agustus 1987.

_____. "Islam, the State, and Development in Indonesia." *Makalah* dialog nasional bersama Dr. Mochtar Buchori di LIPI pada 1980–1981

http://pustaka-indo.blogspot

Indeks

A

Abad Pertengahan 39, 41, 43, 53
Abdurrahman Wahid 9, 10, 11, 23, 65, 66, 68, 70, 73, 77, 78, 88, 90, 92, 93, 96, 102, 112, 116, 119, 132, 134, 135, 144, 147, 152, 157, 158, 159, 165, 171, 172, 173, 174, 176, 185, 187, 189, 190, 192, 193, 196, 197, 206, 209, 214, 220, 223, 224, 226, 231, 234, 235, 238, 242, 243, 252, 254, 255, 256, 257, 262, 263, 268, 269, 272, 275, 281, 284, 286, 288, 292, 294, 295, 296, 299, 304, 306, 309, 317, 341
agathos 124
agen budaya 213
Ahmadiyah 59, 325
Ahmad Siddiq 260
alam bawah sadar 61, 62
alienasi 41, 47, 48
antroposentrisme 41, 53
Arabisasi 57, 80, 85, 109, 147, 313
Arabisme 198
Aristoteles 40, 63, 124, 125, 127, 128, 129, 130
Arswendo Atmowiloto 59, 271
As'ad Syamsul Arifin 267
asketisisme 79, 215, 254
ateisme 46, 50, 51, 52, 321

B

Barat 16
birokratisasi kebudayaan 240, 242, 243
Bourdieu 61, 62
Bruno, Giordano 40

http://pustaka-indo.blogspot.com

C

causa finalis 124
Comte, August 48

D

dar al-Islam 19, 80, 81, 257
dehumanisasi Islam 315, 317, 318
deideologisasi politik 219
demokrasi 16, 64, 66, 82, 189, 194
demokrasi substantif 82, 200
demokratisasi 195
Descartes, Rene 41
dialektika 62
Djohan Efendy 280

E

eksistensialisme 49
epistemologi 44, 86
epistemologi Kantian 44
ergon 125, 129
etika sosial 11, 26, 30, 36, 38, 71, 72, 73, 74, 76, 77, 80, 109, 110, 115, 116, 121, 122, 123, 130, 131, 138, 69, 133, 145, 146, 147, 148, 149, 170, 201, 218, 261, 272, 273, 274, 275, 285, 287, 309, 310, 311, 312, 313, 325
eudaimonia 42
evolusionisme 204, 206, 207, 208, 215, 218

F

Fajrul Falakh 269
Feuerbach 46, 47, 50, 52
Fordem 27, 82, 184, 189
fundamentalisme Islam 270
fungsionalisme struktural 73, 74, 148, 204, 205, 218

G

Gramsci 68
Gramscian 30
Guiterez, Gustavo 74
Gus Dur 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 20, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 81, 82, 85, 86, 88, 89, 90, 91, 92, 99, 100, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 115, 116, 121, 123, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 142, 143, 144, 146, 147, 148, 149, 160, 161, 169, 170, 171, 172, 184, 185, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 213,

http://pustaka-indo.blogspot.com

214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 243, 253, 254, 255, 256, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 302, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 341

H

Habermas 61, 62, 240, 241
habitus 61
Hamzah Fansuri 91
Hasyim Asy'ari 19
hegemoni 17, 44, 100, 202, 264, 269
Hizbut Tahrir 160, 255
humanisme Islam 11, 12, 19, 38, 55, 56, 315, 317
humanisme Islam komunitarian, 17
humanisme klasik 42, 43
humanisme kritis 40, 41
humanisme Renaissans 43

I

ICMI 269, 270, 271
identitas kultural 107, 108, 111, 231, 232, 233, 234, 237
ideologi 72, 122, 123, 133, 136, 142, 143, 145, 146, 148, 149, 171, 172, 256, 259, 260, 263, 266, 268, 269, 272, 275
ideologi sosial 123, 133
islamisasi budaya 77, 318
islamisasi negara 80, 261
islamisasi Nusantara 78, 89, 90, 91, 100

J

Jawanisasi 15, 104
JWM Bakker 227

K

Kant, Immanuel 46
kapitalisme 51, 143, 206
ketauhidan sosial 206
Khalil Al-Farahidy 294
Khittah 26 260
komunisme 60, 137, 142
kontekstualisasi Islam 15, 57, 85, 107, 108, 112, 302, 318
kosmopolitanisme Islam 13, 14, 16, 301, 302, 314
kulturalisasi Islam 78, 107, 109

L

liberalisme 17, 281, 291

M

mahkamah konstitusi 192, 193, 195, 200

Mandala 217
Marx, Karl 47, 67, 135, 138
Marxian 30, 67, 68, 74, 144, 145
Marxisme 74, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 142, 143, 146
Mirandolla, Giovanni Pico della 40
Mitsuo Nakamura 265
modernisasi 28, 29, 51, 56, 64, 111, 207, 219, 241, 254, 259, 261, 264, 302
modernisasi Barat 40
moralitas 41, 44, 45, 46, 51, 124, 125, 127, 128, 130, 131, 132
Muhammadiyah 12, 197, 269
multikulturalisme 12
Mu'tazilah 267, 315

N

Nahdlatul Ulama 12, 59, 247, 263, 266, 269, 272, 323, 329, 334
nasionalisme Islam 19
Newton, Isaac 41
Nietzsche 49
nihilisme 50
Nurcholish Madjid 161
Nuruddin Al-Raniri 91

O

Orde Baru 29, 32, 68, 71, 73, 74, 75, 148, 185, 192, 193, 195, 205, 207, 216, 218, 219, 242, 259, 261, 274
Orde Lama 18, 276
Orde Reformasi 19, 276

P

Pancasila 19, 28, 75, 80, 96, 111, 112, 113, 129, 170, 171, 172, 192, 193, 257, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 268, 269, 270, 273, 274, 289, 291, 309, 313
paradigma 73, 76, 82, 121, 148, 195, 196, 197, 202, 206, 215, 264, 308
Parsonian 73, 204
Parsons, Talcott 204
pembangunanisme 68, 149, 264
Plato 40
pluralisme agama 32, 34, 199, 324
pribumisasi budaya 148
pribumisasi Islam 11, 13, 14, 15, 16, 18, 25, 26, 30, 36, 38, 57, 76, 77, 78, 79, 80, 85, 86, 92, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 112, 113, 115, 147, 202, 208, 218, 232, 233, 253, 254, 272, 273, 274, 276, 301, 302, 312, 318, 322

http://pustaka-indo.blogspot.com

http://pustaka-indo.blogspot.com

Q

qutul balad 106

R

rasionalisasi 56, 58, 111, 234
Renaissans 43, 44, 45, 53
Renan, Ernest 12
Romein, Jan 64

S

Sartre 49, 51
sektarianisme 270, 271
sekularisasi 19, 111, 160, 161, 169, 319, 321
simbol 76, 77, 80, 109, 216, 230, 232, 311
sinkretisme 15, 76, 104
Siti Jenar 91
Soeharto 76, 260, 263, 265, 268, 269, 270, 271
sosialisme 47, 136, 137, 138
Stalin 143
strukturalisme Straussian 216
strukturasi 61
subkultur pesantren 29, 79, 207, 208, 212, 215, 216, 218, 220
sufisme 78, 91, 211, 233
Syi'ah 267

T

Taqiyudin Al-Nabhani 160
telos 124, 137
teokrasi 19
teologi sosial 123
teosentrisme 41, 53
tradisi maqashid al-syar'i 11, 17
tradisionalisme radikal 265
transformasi sosial 144, 202, 235
trias politica 82

U

Ubermansch 50
Udaimonisme 130
universalisasi Islam 14
universalisme Islam 13, 14, 16, 38, 236, 283, 284, 285, 287, 301, 302, 307, 314

V

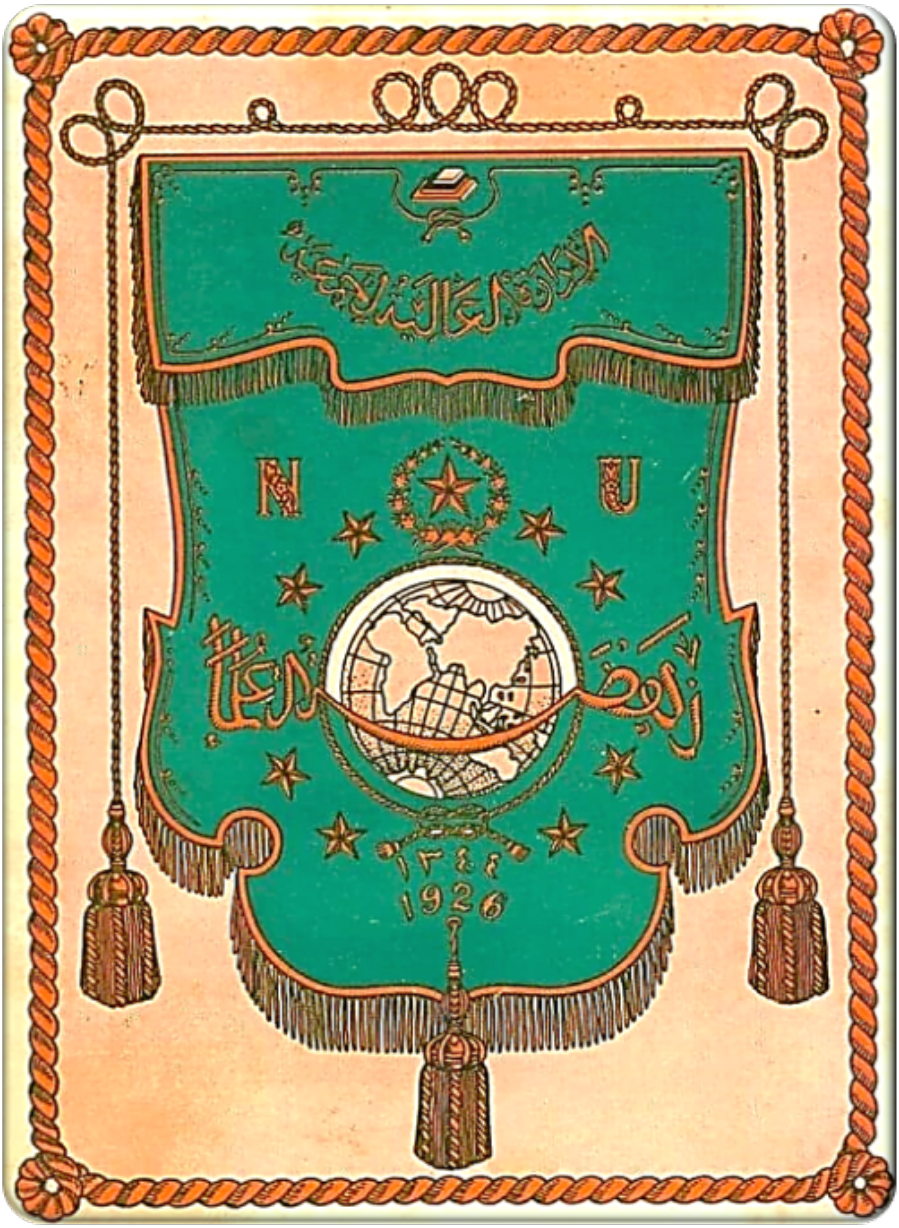
van Bruinessen, Martin 247, 265, 266

W

Wahab Hasbullah 12
wahyu 13, 40, 41, 44, 51, 102
Walisongo 12, 18, 77, 91, 211, 214
Weltanschauung Islam 14, 110, 112, 201, 312

Z

zoon politicon 63, 125
zuhud 79, 210, 215, 254


N
U
١٣٤٤
1926

Biodata Penulis

Syaiful Arif, lahir di Kudus, 22-02-1981. Ia adalah peneliti di The WAHID Institute. Alumni Pesantren (Mahasiswa) Ciganjur (2003–2010), asuhan KH Abdurrahman Wahid (Gus Dur) ini telah menulis buku, (1) *Gus Dur dan Ilmu Sosial Transformatif, Sebuah Biografi Intelektual* (Koekoesan, 2009); (2) *Deradikalisasi Islam, Paradigma dan Strategi Islam Kultural* (Koekoesan, 2010); dan (3) *Refilosofi Kebudayaan, Pergeseran Pascastruktural* (Ar-Ruzz Media, 2010). Ia merupakan pengajar tetap "Kelas Pemikiran Gus Dur" di The WAHID Institute dan Jaringan GusDurian. Pendidikan formalnya ditempuh di Fakultas Ushuluddin UIN Jakarta dan Fakultas Syariah STAI Al-Aqidah, Jakarta. Sedang mempersiapkan penerbitan buku kelima, *Pancasila dan Politik Kebudayaan di Indonesia*. Sekarang sedang menulis buku, *Islam Indonesia, Perspektif Abdurrahman Wahid.* Bisa dihubungi di HP: 081316299209 atau twitter: @sepertiarif.

PENGURUS BESAR
NAHDLATUL ULAMA

The WAHID Institute

Seeding Plural and Peaceful Islam

WAHID FOUNDATION

SEEDING PEACEFUL ISLAM

"Perhatian penulis yang menciptakan kesinambungan antara teks pemikiran Gus Dur di awal dekade 1980 hingga menjelang wafat, telah membentuk kesinambungan pemikiran dari tokoh yang menjadi rahim intelektualitas NU ini. Dengan mengupayakan kesinambungan ini, pemikiran Gus Dur tidak hanya dipahami terpisah dan bercerai-berai, tetapi secara utuh hingga menyentuh dasar keprihatinan yang mendalam, yakni perbaikan nasib masyarakat kita."

— H. As'ad Said Ali
Wakil Ketua Umum PBNU

Humanisme GUS DUR

PERGUMULAN ISLAM DAN KEMANUSIAAN

Humanisme Gus Dur bukanlah humanisme Barat sekular yang lahir dari kritik atas hegemoni agama, melainkan lahir dari pemuliaan Islam atas manusia. Humanisme Gus Dur adalah *humanisme Islam komunitarian,* sebuah prinsip kemanusiaan yang dilandasi oleh nilai-nilai Islam dan berujung pada perwujudan masyarakat yang adil. Konstruksi pemikiran Gus Dur ini dibangun berdasarkan tiga nilai yang saling menopang dan melengkapi, yaitu universalisme Islam, kosmopolitanisme Islam, dan pribumisasi Islam.

***

Membaca humanisme Gus Dur kita menemukan keyakinan seorang Muslim yang memahami tugas kemanusiaan sebagai tugas ketuhanan. Maka, kemanusiaan Gus Dur adalah kemanusiaan berketuhanan. Sementara ketuhanan Gus Dur adalah ketuhanan berkemanusiaan. Artinya, perjuangan Gus Dur untuk memuliakan harkat martabat manusia dipahami sebagai pelaksanaan perintah Tuhan. Sementara keimanan Gus Dur atas Tuhan, diamalkan melalui amal kemanusiaan. Pemikiran Gus Dur akhirnya tidak hanya terletak pada penggalian humanisme di dalam Islam, tetapi juga strategi "penanggulangan" dehumanisasi di dalam Islam.

AR-RUZZMEDIA